Les origines et les développements du texte grec de la Liturgie de St Jean Chrysostome

par

Dom Placide De Meester



Article paru dans le recueil
ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ
Studi e riserche
intorno
A S. Giovanni Crisostomo
a cura del comitato
per il XV° centenariodella sua morte
407 – 1907
Roma, 1908

Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome.

DOM PLACIDE DE MEESTER

O. S. B.

Le titre donné à cette étude en indique à la fois l'objet et les limites.

On n'y envisage que le *texte grec* de la liturgie byzantine connue sous le nom de Liturgie de S. Jean Chrysostome, laissant à d'autres collaborateurs le soin de parler des versions qui en ont été faites dans les différentes langues, ainsi que des relations de cette messe avec celles d'autres familles liturgiques.

On s'occupe quasi exclusivement de la liturgie de S. Jean Chrysostome et on ne fait appel à d'autres monuments que pour autant qu'ils mettent en lumière l'objet principal du travail.

Cette étude se divise naturellement en trois parties.

Dans la première partie on s'attache à retracer les origines de la liturgie de S. Jean Chrysostome, à mettre en évidence le milieu où elle s'est formée, et les circonstances qui ont contribué à son développement, bref, à décrire son état primitif jusqu'au moment où, libre et indépendante, elle prendra son essor au sein de l'Église byzantine.

Une autre section est destinée à recueillir les matériaux littéraires qui ont servi à reconstituer les phases de ses transformations successives. Chacun d'eux a eu sa part d'influence sur le développement historique du texte et du rituel de notre liturgie, et si tous ces éléments n'ont pas été également mis à contribution à cause des limites restreintes de cette étude, ils pourront du moins servir de bases à des recherches ultérieures.

Enfin, dans une troisième partie, on se rendra compte de l'évolution opérée par notre liturgie à travers les âges.

PREMIÈRE PARTIE

La question des origines et de l'authenticité de la Liturgie de S. Jean Chrysostome.

SOMMAIRE : I. *Considérations générales sur les liturgies de Byzance.* – Leur classement dans le type syrien démontré par les relations de cette ville avec les provinces de la Syrie et de l'Asie Mineure. – Formation d'un rit spécial dans la nouvelle capitale de l'Empire.

II. *De la liturgie de S. Jean Chrys. en particulier.* – Absence de documents contemporains, à part les données liturgiques des homélies du Saint. – Leur valeur. – Le canon 32 du concile *in Trullo.* – Le témoignage du pseudo-Proclus. – Sentiments des principaux liturgistes pour rapport à l'authenticité de la liturgie.

III. *Le temoignage des manuscrits.* – Opinion de Krasnoseltzev sur la partie authentique de notre liturgie.

IV. *Jugement personnel.* – La question du remaniement de la liturgie de S. Basile et celle de l'authenticité. – Discussion des opinions précédentes.

V. *Conclusions* de cette enquête.

I.

Les liturgistes tendent toujours davantage à distinguer dans les liturgies orientales, un double type : le type syrien et le type alexandrin [1]. Cette distinction ne repose pas sur des différences philologiques ni sur d'autres éléments accessoires, mais sur le formulaire de l'anaphore ou canon, qui est comme le noyau, la pièce maîtresse de toute euchologie eucharistique.

[1] Bunsen, *Analecta antenicaena,* London, 1854, III^{d} vol., p. 36-37. — Monseigneur Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e éd., p. 54. — Fern. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie,* au mot *Anaphore,* col. 1899. — Doct. A. Baumstark, *Liturgia romana e Liturgia dell'Esarcato,* Roma, Pustet, 1904, p. 32 et suiv.

Une simple comparaison de ces deux types, en effet, montrera par exemple que, dans le canon de la famille alexandrine la prière d'intercession [1] interrompt la préface, tandis que dans l'autre groupe elle a sa place ordinairement marquée après l'épiclèse.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'anaphore de la liturgie byzantine, dite de S. Jean Chrysostome, pour s'apercevoir que son dessin liturgique est conforme à celui des liturgies syriennes: liturgies des Constitutions Apostoliques et de S. Jacques, liturgies nestoriennes de Mésopotamie et de Perse, etc. On ne peut donc hésiter à la ranger parmi celles-ci.

Que ce type se rencontre de Jérusalem et d'Antioche jusqu'à Byzance, c'est un fait qui n'a pas de quoi surprendre, car on constate de bonne heure des relations étroites entre ces villes et les circonscriptions ecclésiastiques de l'Asie Mineure. Or, Byzance, dont l'évêque relevait de l'exarque d'Héraclée, gravitait dans leur orbite.

« Depuis le milieu du troisième siècle, dit Monseigneur Duchesne, à diverses reprises on y voit (à Antioche) réunis les évêques de toute la Syrie et de l'Asie Mineure orientale, de ce qui sera bientôt le diocèse du Pont. Dès l'année 251, nous avons connaissance d'un synode qui devait se tenir à Antioche, l'évêque de cette ville, Fabius, paraissant incliner au novatianisme. Les promoteurs de cette réunion étaient les évêques de Tarse, de Césarée en Palestine et de Césarée en Cappadoce. Quelques années après, en 256, Denys d'Alexandrie, passant en revue les Eglises d'Orient qui avaient été agitées par ce conflit, nomme celles d'Antioche, Césarée de Palestine, Aelia (Jérusalem), Tyr, Laodicée de Syrie, Tarse et Césarée de Cappadoce. Un peu plus tard, de 264

[1] On appelle ainsi, en langage liturgique, une série de formules litaniques embrassant tous les besoins de l'Eglise; au fond, c'est le contenu des diptyques mis sous forme de prières.



à 268, l'affaire de Paul de Samosate occasionna plusieurs réunions d'évêques à Antioche et dans l'intérêt de cette église. Ils viennent toujours des mêmes provinces... »[1].

Beaucoup d'évêques de Byzance, en outre, sont originaires de la Syrie ou de la Cappadoce. En 360, Eudoxe vient d'Antioche à Constantinople[2]. Le Patriarche d'Antioche, qui résidait dans cette ville, consacre Evagre, son successeur[3]. En 379, S. Grégoire de Nazianze occupe le même siège; ami de S. Basile, il naquit comme lui dans la province de Cappadoce. L'archevêque Nectaire vient de Tarse[4] et S. Jean Chrysostome, son successeur, monte sur le trône archiépiscopal de Constantinople, après avoir passé de longues années dans les rangs du clergé d'Antioche, sa ville natale. Pour finir mentionnons Nestorius, né en Mésopotamie, dont le nom est resté attaché à tout un groupe liturgique.

Mais ce ne sont pas seulement les relations géographiques et historiques du siège de Byzance avec les provinces de la Syrie et de l'Asie Mineure qui nous démontrent l'étroite parenté des rits en usage dans ces Églises. L'analyse des documents liturgiques originaires de ces contrées nous fournissent des indices précieux de leur communauté d'origine.

Sans parler de l'évêque Firmilien qui nous parle en

[1] Op. cit. p. 19-20, cf. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 98.

[2] *Chronicon Paschale*, P. G. t. XCII, 735, 741. — Socrate, H. E. l. II, c. XLIII. P. Gr. LXVII, 353.

[3] Socrate, l. c., l. II, c. XV. P. G., 500. — Soz., H. E. l. VI, c. XIII. P. Gr. LXVII, 1328.

[4] Socr., H. E. l. V, c. VIII. P. Gr., 577. — Soz., H. E. l. VII, c. VIII. P. Gr., 1433.

termes vagues d'une offrande eucharistique [1], les conciles de Laodicée (v. 363), d'Ancyre (314), de Néocésarée (v. 315) et de Gangres (v. 350) d'une part [2], les écrits de S. Grégoire le Thaumaturge, de S. Basile, de S. Grégoire de Nysse, de S. Grégoire de Nazianze et de son frère Césaire, d'Amphiloque et de S. Jean Chrysostome de l'autre [3], contiennent des renseignements très importants à cet égard.

Mais petit à petit Constantinople, devenue capitale de l'Empire, acquit une position prépondérante. Un concile tenu en 381 donnait à son évêque la première place après le Pontife Romain; un autre Concile, celui de Chalcédoine, lui octroyait des privilèges singuliers aux dépens des diocèses voisins et créait de ce fait le Patriarcat de Constantinople [4]. Ce synode, et celui d'Ephèse condamnant les erreurs monophysites et nestoriennes, éloignèrent tous deux du siège de Byzance les Arméniens, les Syriens de l'est et de l'ouest, de sorte que, en Orient, partout où régnait l'orthodoxie, la « seconde Rome » restait maîtresse du terrain.

Ces événements ne tardèrent pas à avoir leur contre-coup dans le domaine de la liturgie. Dans les provinces ecclésiastiques où les doctrines condamnées s'étaient propagées et continuaient à être défendues, les partisans de l'hérésie firent schisme et se constituèrent en hiérarchies indépendantes ; l'unité religieuse une fois

[1] Epist. Cypriani, Epist. 75. Ed. Balluzius, Venetiis 1758, p. 348.

[2] Les canons qui regardent la liturgie ont été recueillis par M. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, App. M et N, p. 518-526.

[3] Voir l'agencement de ces divers textes dans Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, p. 125-226 et Brightman, l. c.

[4] Duchesne, op. cit, p. 25-26.

détruite, chacune de ces églises autonomes, gardant sa langue et adoptant des coutumes particulières, finit par se créer une liturgie propre, et l'on eut de cette façon de nouveaux groupements rituels, désignés dans la suite sous les noms de rit arménien, rit syrien, rit copte, etc.

Le rit de l'Eglise de Byzance évolua de son côté avec une liberté d'allure toute naturelle à la puissance toujours grandissante de son chef hiérarchique. Il eut un développement presque tout-à-fait indépendant des usages liturgiques des autres Patriarcats; par contre, son influence propre, quelques siècles plus tard, se fit sentir sur tout le monde ecclésiastique oriental resté orthodoxe, et c'est ainsi que, par un mouvement de retour assez fréquent dans l'histoire, cette liturgie, après avoir émigré des murs d'Antioche jusque dans l'enceinte de Constantinople en passant par le Pont et la Cappadoce, revint pour ainsi dire sur ses pas et se répandit de nouveau (certes non sans quelques altérations de forme) dans les provinces éloignées dont elle était originaire [1].

II.

Voilà brièvement esquissée l'histoire de la liturgie byzantine. Dans ces traits généraux, il n'a pu être question qu'incidemment de la messe de S. Jean Chrysostome. Il reste maintenant à en voir les vicissitudes particulières.

Où cette liturgie a-t-elle pris naissance? Quand la retrouve-t-on avec sa physionomie propre? Qui en est l'auteur?

[1] Cf. J. Pargoire, op. cit., p. 98-99.

On ne peut pas répondre directement à ces différentes questions. Car, tandis que nous sommes assez bien informés sur certaines additions et sur des changements précis dont cette liturgie a été l'objet dans le cours des siècles — et il en sera question dans la troisième partie de ce travail, — on ne peut procéder que par tâtonnements dans la solution des problèmes soulevés.

Il importe avant tout de remonter le cours des siècles aussi loin que possible et de préciser, si faire se peut, le moment où nous en découvrons les premières traces.

Si l'on compare avec le texte actuel de notre messe les données liturgiques fournies par les écrits de S. Jean Chrysostome et les autres monuments littéraires de son siècle — monuments mentionnés quelques lignes plus haut, — on ne tardera pas à découvrir dans les parties principales de l'acte eucharistique une parfaite similitude de composition, voire même de formules.

Bien que ce travail de confrontation ait été fait plusieurs fois [1], il ne sera pas inutile de mettre sous les

[1] Claude de Sainctes, *Liturgiae sive Missae sanctorum Patrum*. 1562, p. 173–202. — Bingham, *Origines Ecclesiast.*, V, p. 193 s. — Vietrinsky. **Памятники древней христіанской церкви или христіанскихъ древностей, съ описаніемъ хрятовъ**, etc. *(Monuments de l'ancienne église chrétienne ou des antiquités chrétiennes, avec la description des églises, etc.)* l. XII, Pétersbourg, 1823. — Ramensky, **Очеркъ богослуженія по сочиненіямъ св. Іоанна Златоуста** *(Essai de liturgie d'après les œuvres de S.J.Chrys.)* dans **Руководство для сельскихъ пастырей**, Kiev, 1874.— Grancolas, *Les anciennes liturgies*, Paris, 1704, p. 134-149. — Brightman, op. cit., p. 470–487. — Probst fait le départ des données liturgiques contenues dans les homélies du Saint prononcées à Antioche (op. c., p. 136 s.) et à Constantinople (p. 202–222); mais au fond ces éléments sont les mêmes et cette identité confirme la thèse de l'origine du rit byzantin. Cf. aussi Borosiu Joanu, *Domnedieés'ca liturgie... compusa din operele acelui s. Parintele*. « Preotul Romanu », Gherla, 1888.

yeux du lecteur les éléments principaux de la liturgie décrite par le S. Docteur.

Entrée de l'Evêque (Petit introït).
Lectures et chants.
Homélie de l'Evêque.
Renvoi des Catéchumènes.
Prières sur les Fidèles.
Offertoire (Grande Entrée).
Baiser de paix [1].
Préface et Eucharistie avec le récit de l'Institution.
Epiclèse et Intercession.
Bénédiction et Oraison Dominicale [2].
Actes manuels: fraction et élévation du pain.
Communion.
Action de grâces et Renvoi de l'assemblée.

Mais on notera du même coup que ces éléments et les expressions qui les accompagnent, sous une forme plus ou moins identique, se retrouvent également dans la liturgie de S. Basile, dans la liturgie dite de Nestorius, et dans d'autres liturgies encore. On ne peut donc, comme l'ont voulu quelques uns [3], conclure de ce seul

[1] A dessein je laisse de côté l'insertion des diptyques à cet endroit, insertion faite avec hésitation par M. Brightman. Il en sera question plus loin (3[e] partie).

[2] A l'encontre de M. Brightman, je ne crois pas qu'il soit question dans les œuvres du s. Docteur d'une *Inclination*. Ὅταν ἡ θυσία τελεσθῇ Εἰρήνη πᾶσιν (p. 533, n. 22) fait allusion au salut final de toute la synaxe eucharistique.

[3] Cf. Stenkovsky, **Доказателъетва подлинности литургiи Iоанна Златоуста, находящiяся въ его писанiяхъ** *(Preuves en faveur de l'authenticité de la liturgie de S. J. Chrys. qui est contenue dans ses écrits).* Thèse inédite dont il est fait un long compte-rendu dans les Protocoles de l'Académie ecclésiastique de Kiev, p. 1874–1875, p. 304. L'auteur veut démontrer d'après les écrits du saint que la liturgie connue sous

fait que notre liturgie de S. Jean Chrysostome ait été composée par lui, ou même qu'elle ait vu le jour à son époque.

Le problème dès lors s'élargit et attend une solution d'ailleurs.

Si nous avions des documents précis qui nous prouvassent dès le début, l'existence d'une liturgie connue sous le nom du saint évêque, la lumière serait bientôt faite. Mais c'est le contraire qui a lieu.

L'on a connaissance entre autres d'une liturgie constantinopolitaine qui, se réclamant du nom de S. Basile, était répandue au loin.

Dès le VI[e] siècle, Léonce de Byzance en fait mention, et il l'atteste en même temps qu'une autre liturgie, la *liturgie des Apôtres*. Nestorius, selon lui, aurait essayé de les supplanter en composant lui-même une messe remplie d'erreurs théologiques [1]. Mais il ne parle pas

son nom est vraiment la sienne et celle qui fut approuvée par les Pères du concile de Nicée moins quelques légères modifications. Cf. Ternowsky, **Русская и иностранния библіографія по исторіи византійской церкви IV–IX Св.**, Kiev, 1885, p. 955–956.

[1] Τολμᾷ δὲ (il s'agit de Nestorius) ἕτερον κακὸν τῶν εἰρημένων οὐ δεύτερον. Ἀναφορὰν γὰρ σχεδιάζει ἑτέραν παρὰ τὴν πατρόθεν ταῖς Ἐκκλησίαις παραδεδομένην, μήτε τὴν τῶν ἀποστόλων αἰδεσθείς, μήτε τὴν τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι συγγραφεῖσαν λόγου τινὸς κρίνων ἀξίαν. Ἐν ᾗ ἀναφορᾷ βλασφημιῶν, οὐ γὰρ εὐχῶν, τὴν τελετὴν ἀναπλήρωσεν. *Contra Eutychen et Nest.* III, 19. P. Gr. LXXXV, 1368. — Renaudot (*Liturgiarum Orientalium Collectio,* II, p. 577) croit possible que la *liturgie des Apôtres* dont parle Léonce soit la liturgie syriaque en usage dans l'églises de Mésopotamie avant l'hérésie de Nestorius. — Pierre le Diacre (v. 513) cite dans son traité *De Incarnatione et gratia* (VIII) un fragment d'une prière de la liturgie de S. Basile. Migne, P. L. LXII, 90.— Enfin, outre le passage précité de Léonce de Byzance, il est question de la liturgie basilienne dans une lettre adressée de Constantinople par des moines de Scythie (v. 520) aux évêques exilés en Sardaigne (P. L., LXV 449), et dans le canon 32 du concile in Trullo (692).

d'autres liturgies, et pourtant le nom du « célèbre Jean de Constantinople » revient souvent sous sa plume.

Si nous consultons les grands historiens du Ve siècle, Socrate, Sozomène, Théodoret, aucun d'eux ne nous dépeint S. Jean Chrysostome comme auteur d'une liturgie. Les *Chroniques* postérieures sont également muettes à cet égard [1]. Même silence chez les biographes et les panégyristes du S. Docteur, Palladius [2], Théodore de Trimithe (v. 680), Georges d'Alexandrie et ses imitateurs [3].

Quelques auteurs ont cru voir dans un discours sur la *Tradition de la divine liturgie*, attribué à Proclus [4] et dans le 32e canon du concile *in Trullo* [5] (692) des témoignages directs en faveur de l'authenticité de la liturgie chrysostomienne.

[1] *Chronicon Paschale* (écrit vers 619-629). — *Chroniques* de *Georges le Syncelle* ou de Théophane, de *Georges le Pécheur* (Ἁμαρτωλός). — Annales d'*Eutychius* d'*Alexandrie*, *Compendium Historiarum* de Georges d'Alexandrie, etc. Pour ce qui concerne les sources de la vie de S. Jean Chrysostome, voir le P. Chrys. Baur, O. S. B., *S. Jean Chryrostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire,* Louvain, 1907, p. 38-55.

[2] Sur l'auteur du *Dialogus de Vita Chrysostomi*, cf. l'article de D. C. Butler, *Authorship of the* Dial. de vita Chrys., p. 35-46.

[3] Chrys. Baur, l. c.

[4] Λόγος περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας. Migne, P. Gr., LXV, 849-852. Contre l'authenticité de cet écrit, voir Bardenhewer, *Patrologie,* 2e éd., p. 325.

[5] Ἐπειδὴ εἰς γνῶσιν ἡμετέραν ὡς ἐν τῇ Ἀρμενίων χώρᾳ οἶνον μόνον ἐν τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ προσάγουσιν, ὕδωρ αὐτῷ μὴ μιγνῦντες οἱ τὴν ἀναίμακτον θυσίαν ἐπιτελοῦντες, προστιθέμενοι τὸν τῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλον Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον φάσκοντα διὰ τῆς εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἑρμηνείας ταῦτα... (suivent les paroles du commentaire). Un peu plus loin le concile affirme que S. Chrysostome, étant évêque, prescrivit de mélanger un peu d'eau au vin, tout comme S. Jacques et S. Basile; mais ceux-ci ont de plus consigné par écrit la liturgie: ἐγγράφως τὴν μυστικὴν ἡμῖν ἱερουργίαν παραδεδωκότες.

Mais le concile, qui légiférait contre les Arméniens, lesquels refusaient d'ajouter un peu d'eau au vin offert en sacrifice, oppose simplement au témoignage de S. Chrysostome invoqué par ces hérétiques, la pratique contraire inculquée par le saint lui-même, quand il était évêque, et contenue dans les liturgies *écrites* par S. Jacques et S. Basile ; il ne fait nullement allusion à une liturgie composée par S. Jean Chrysostome, qu'il aurait pu citer si facilement avec les deux autres.

Quant au témoignage du pseudo-Proclus, il mérite qu'on s'y arrête un moment, vu le grand nombre d'historiens de la liturgie qui s'appuient sur lui, qu'ils aient cru ou non à son authenticité [1]. Plusieurs pasteurs et docteurs de l'Église, fait-on dire à Proclus, ont laissé des liturgies par écrit. Après avoir mentionné S. Clément, successeur du coryphée des Apôtres, et S. Jacques, l'écrivain parle de S. Basile, qui a abrégé la liturgie de son temps. Et il en donne les motifs:

[1] Goar, Εὐχολόγιον, sive Rituale Graecorum, éd. de Paris, p. 109. — Renaudot, op. cit., I, c. v, p. xxxv et suiv. cf. A. Villien, *L'abbé Eus. Renaudot,* p. 261. Il admettait toutefois des interpolations dans la liturgie de s. Chrys. - Philarète, év. de Kharkov, **О трудахъ Св. Іоанна Златоустаго по устройству общественнаго богослуженія** *(Des travaux de s. J. Chrys. dans l'arrangement de la liturgie en général).* **Христіанское Чтеніе,** 1849, I vol., p. 14-49. — Daniel, *Codex Liturgicus,* IV, c. III, p. 278-281. — **Собраніе древнихъ литургій восточныхъ и западныхъ,** App. de la **Хр. Чт.** S. Pétersbourg, 1874-1875. — P. Michel, *Liturgies byzantines,* dans *Etudes préparatoires au Pèlerinage eucharistique de Jérusalem,* 1893, p. 79-80. — Probst, op. c., p. 380 et suiv. : *Trotz der Bedenken, die man gegen die Aechtheit der Schrift des Proklus hat, berufen wir uns dennoch auf sie, weil sie der Wirklichkeit entspricht und darum Wahres berichtet.* p. 357. — Arch. Benjamin, **Новая скрижаль,** 1891, 15[e] éd., p. 162. — Th. Darmavaschi, *Despre cele mai însemnate liturgie ale bisericei orientale, mai ales cu privire la cele-ce-su întrebuintiate în timpul de fatia în biserica ortodoxa.* Candela, Czernowitz, XI-XII (1892-1893) ch. XI. — *Sfântul Ioan Hrisostomul,* dans *Cuvântul Adevărului,* VI, N[os] 13 et 14, p. 97-100.

ταύτην οὐ περιττὴν καὶ μακρὰν εἶναι νομίζων, ἀλλὰ τὸ τῶν συνευχομένων τε καὶ ἀκροωμένων ῥᾴθυμον διὰ τὸ πολὺ τοῦ χρόνου παρανάλωμα ἐκκόπτων, ἐπιτομώτερον παρέδωκε λέγεσθαι. Peu de temps après « notre Père Jean à la bouche d'or », ὁ ἡμέτερος Πατὴρ ὁ τὴν γλῶτταν χρυσοῦς Ἰωάννης, fit d'autres coupures dans le texte transmis par ses prédécesseurs, et toujours pour les mêmes raisons: διὸ καὶ τὰ πολλὰ ἐπέτεμε, καὶ συντομώτερον τελεῖσθαι διετάξατο.

En s'appuyant donc sur ce document, on a cru voir le double remaniement d'une même liturgie, dont les résultats nous sont parvenus sous la forme des deux messes byzantines actuelles.

Mais quelle est cette liturgie primitive élaborée en premier lieu par l'évêque de Césarée? Goar, Renaudot, Neale, Daniel, l'auteur russe du *Recueil des anciennes liturgies,* le P. Michel, etc., pensent que les textes abrégés par S. Basile sont ceux de la liturgie de S. Jacques. Pour Swainson et Probst, au contraire, il n'est pas possible que celle-ci représente le substratum de la réforme basilienne, puisqu'elle a été elle-même interpolée sous l'influence des deux liturgies byzantines.

Probst opine que S. Basile a retouché la liturgie en vigueur de son temps à Césarée et qu'il a pris pour fil conducteur de sa réforme la liturgie clémentine qui était la plus ancienne.

Voilà pour ce qui concerne l'œuvre de S. Basile. Quant à la réforme opérée par les soins de Chrysostome, la plupart des liturgistes ont supposé trop vite peut-être qu'il s'est servi du texte de la liturgie de S. Basile et, juxtaposant les deux textes, ils ont uni-

quement tiré les conclusions suggérées par la comparaison de formulaires d'inégale longueur.

D'autres pourtant ont essayé d'approfondir la question.

Probst part de ces prémisses: puisque S. Jean a abrégé la liturgie de S. Basile, tous les passages qui, dans sa messe, sont plus longs que leurs correspondants dans la liturgie basilienne primitive, n'ont pas le S. Docteur pour auteur; et, réciproquement, toutes les parties plus courtes doivent lui être attribuées. Puis, après en avoir examiné les divers éléments, il conclut que la Préface, le récit de l'Institution, l'Epiclèse moins quelques additions postérieures, enfin, une forme de l'Intercession plus rudimentaire que l'actuelle, émaneraient seuls de S. Jean Chrysostome ; les autres parties de la liturgie, spécialement la partie préanaphorale et le rit de la communion, auraient pour le moins subi de graves altérations [1].

Sans affirmer son opinion d'une façon précise, M. Ant. Baumstark suggère que, si l'on veut rester fidèle à cette donnée traditionnelle, que S. Jean Chrysostome aurait réformé la liturgie de Constantinople, son œuvre d'abréviation s'est probablement conservée à l'état le plus intact dans le texte syriaque de la liturgie connue sous le nom de Nestorius [2].

[1] P. 412-415. Voir aussi p. 204. J'ai ajouté : la liturgie basilienne *primitive*, car l'auteur admet des interpolations postérieures dans le texte original.

[2] Will man an der Ueberlieferung festhalten, die ihn (J. Chr.) als Reformator der konstantinopolitanischen Messe bezeichnet, so könnte man in ihm nur vermutungsweise den Urheber einer früheren kürzenden Berarbeitung erblicken, welche nach Massgabe des syrischen Textes unter dem Namen des Nestorios allerdings stattgefunden zu haben scheint. *Die Messe im Morgenland*, p. 58.



Bunsen [1], Neale [2] et quelques autres, tout en n'admettant pas l'authenticité de la liturgie chrysostomienne, persistent à croire qu'elle est la refonte de celle de S. Basile.

De son coté, Grancolas rapporte le texte de Proclus; puis il cite l'opinion de ceux qui prennent ce récit à la lettre et celle des écrivains qui attribuent la rédaction définitive de notre liturgie au temps du Patriarche Jean II (VI[e] s.), sans se prononcer pour l'une ou pour l'autre manière de voir [3].

III.

La découverte et l'étude des manuscrits des liturgies byzantines devait apporter à la question une lumière dont la plupart des liturgistes précités étaient forcément privés. Le mérite en revient, en première ligne, à N. Krasnoseltzev, professeur à l'académie ecclésiastique de Kazan [4].

Voici, en résumé, son opinion, qui a été embrassée par le Père Al. Pétrovsky dans l'*Encyclopédie théologique orthodoxe* [5].

Partant d'une observation attentive des plus ancien-

[1] *Analecta Antenicaena*, III. Third chapter, p. 38.

[2] S. Basil's Liturgy is a recast of S. James', as S. Chrysostoms' is an abbreviation and new edition of S. Basil's. *A History of the holy eastern Church. Introduction*, p. 325.

[3] Op. cit., p. 149. Voir aussi Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, I, lib. I, p. 13.

[4] **Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукописяхъ Ватиканской библіотеки** (*Notices sur quelques mss. liturgiques de la bibliothèque du Vatican*), Kazan, 1885.

[5] **Православная богословская Энциклопедія**, S. Pétersbourg, 1905, t. VI, p. 947-951.

nes rédactions des liturgies de S. Basile et de S. Jean, le docte professeur de Kazan arrive aux conclusions suivantes [1]:

Dans les codd. Barberini et Sebastianov, on remarque une simple série de prières appartenant aux deux liturgies, prières qui se suivent sans interruption et qui dans un des deux mss. sont numérotées, dans l'autre, réparties en divers groupes [2].

Le nom de S. J. Chrysostome, pour ne parler que de cette liturgie, y apparaît deux fois : d'abord en tête de la prière des Catéchumènes (Εὐχὴ κατηχουμένων πρὸ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς, τοῦ Χρυσοστόμου), puis en tête de la prière de l'offertoire qui suit l'Entrée des oblats (Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου μετὰ τὸ ἀποτεθῆναι τὰ ἅγια δῶρα...). Dans le manuscrit de Sebastianov, chacune de ces deux prières forme le début d'une des parties de la liturgie; elles sont soigneusement numérotées dans le manuscrit en question, avec les lettres Ϛ' et Ζ' [3].

Les deux mêmes manuscrits font commencer la messe de S. Jean Chrysostome précisément par la prière des Catéchumènes. Les deux dernières prières du formulaire liturgique, l'εὐχὴ ὀπισθάμβωνος et l'εὐχὴ ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ, qui forment la VIII[e] division dans le cod. Sebastianov, n'existent pas dans la copie Barberini.

On distingue donc deux parties bien caractérisées:

[1] Op. cit., p. 224 et suiv.

[2] Voir II[e] p. de ce travail, p. 277 s. — M. Brightman a le tort de ne pas conserver ce numérotage dans la transcription du manuscrit Barberini, tandis qu'on le retrouve dans celle de Swainson; mais la juxtaposition des deux liturgies constitue pour l'étude un avantage que n'a pas le travail de son prédécesseur.

[3] Krasnoseltzev, p. 241 et 247.



l'une comprenant les prières depuis l'oraison sur les Catéchumènes jusqu'à celle de l'offertoire [1], l'autre, cette prière et toutes celles qui suivent jusqu'après la communion.

Par conséquent, quoi de plus logique de conclure que toute la portion de notre liturgie comprise entre la prière des Catéchumènes et celle de derrière l'ambon puisse et doive être attribuée à S. Jean Chrysostome, tandis que les prières qui précèdent et qui suivent cette portion seraient des interpolations, ou, si l'on veut, des additions? [2] Un début et une finale devaient exister du temps de S. Chrysostome, mais nous ignorons la nature de ces parties, et elles n'étaient probablement pas exactement définies même à l'époque de S. Basile [3].

Le nom de S. Jean Chrysostome mis en tête de ces deux parties a petit à petit disparu de sa place primitive; il a été reculé et a finalement précédé tout le formulaire [4], quand celui-ci eut pris de la consistance et de la fixité. Alors la messe de S. Jean Chrysostome, comme celles de S. Basile et des Présanctifiés, formant une pièce distincte de l'euchologe, fut insérée tout entière sous son nom.

[1] A l'exception, bien entendu, de la prière du Khéroubikon qui manque dans ces mss. comme dans plusieurs autres.

[2] Слѣдовательно, по смыслу надписанія, св. Златоусту принадлежитъ несомнѣнно рядъ молитвъ, начиная съ молитвы объ оглашенныхъ до заамвонной; все остальное есть добавленіе, сдѣланное частію въ позднѣйшее время, частію можетъ быть и самимъ Златоустомъ, но не имъ сочиненное. p. 226.

[3] Cf. p. 230-231.

[4] De fait, dans la rédaction de Rossano, le nom de S. Jean. Chrys. ne se trouve plus en tête de la prière des catéchumènes; dans la copie de Porphyrios, il figure avant la prière du Trisagion. Sur ces deux mss., voir p. 271.

IV.

Telles sont les principales opinions que les liturgistes ont émises sur l'origine de la messe chrysostomienne. Malgré les fines observations de Krasnoseltzev, qui certes ont fait avancer le problème d'un pas décisif, tous les nuages qui l'obscurcissent ne sont pas encore dissipés.

Je me permettrai de faire ici quelques remarques et d'exprimer mon sentiment personnel.

L'interprétation communément donnée au passage du pseudo-Proclus amène à poser, dans le débat, deux questions bien distinctes.

Tout d'abord, la liturgie de S. Jean Chrysostome est-elle vraiment le formulaire abrégé de la liturgie basilienne ? Quelle que soit la réponse donnée à cette première question, il y a lieu de demander ensuite quelle est la part du Saint dans la rédaction que la tradition lui attribue.

Je reprends la première de ces questions; pour y répondre on peut tout de suite alléguer plusieurs faits de l'histoire de la liturgie acquis à la certitude.

Dans la messe primitive, il y avait un *ordre* prescrit des prières et des cérémonies qui constituent la synaxe eucharistique [1]. C'est ce que S. Grégoire de Nazianze appelle dans son panégyrique de S. Basile une εὐχῶν διάταξις [2], une ordonnance de prières; d'où le *Recueil* officiel *de prières* de l'Eglise, ou Εὐχολόγιον, tire son origine et reçoit sa physionomie primitive.

[1] Si je parle d'*ordre*, je n'entends pas exclure que l'un ou l'autre élément puisse avoir occupé une place différente, avoir été ajouté ou retranché selon les circonstances; il s'agit ici plutôt d'une *succession ordonnée* de prières que d'un ordre stéréotypé.

[2] Orat. 48 in laudem S. Bas. Migne, P. Gr., XXXVI, 341.



Si l'ordre était défini, il n'en était pas de même de ces prières et de ces cérémonies. Parmi celles-ci, selon les circonstances, les unes s'introduisaient naturellement, les autres tombaient peu à peu en désuétude; l'autorité locale ou supérieure en promulguait de nouvelles ou abolissait les anciennes. L'essentiel restait toujours: une succession d'actes et de prières indiqués par la nature du sacrifice et confirmés par la tradition.

Des personnages recommandables par leur vertu et par leur science composaient suivant ces principes des ordres de prières que je désignerai sous le nom de formulaires, mais qui dans l'histoire ont passé sous l'appellation d'*anaphores* [1].

Les liturgies orientales se font remarquer par la variété et le nombre parfois très considérable d'anaphores existant dans une seule et même famille.

Pourquoi le même phénomène ne s'observerait-il pas à Byzance? Pour constituer une famille liturgique, son rit a dû obéir à cette même loi. A part les parties qui ont changé ou qui ont été ajoutées, comme nous le verrons dans la troisième partie de ce travail, il pouvait, il devait exister un système de composition liturgique identique malgré la variété des formulaires. Car, de ces formulaires, nous en connaissons plusieurs: la liturgie des Apôtres mentionnée par Léonce de Byzance, la liturgie arménienne primitive et l'anaphore de Nestorius qui sont issues du groupement liturgique propre à l'Eglise constantinopolitaine; les messes de S. Basile et

[1] Par le nom d'*anaphore* on désigne ordinairement la partie centrale du sacrifice eucharistique, c'est-à-dire depuis le dialogue de la Préface jusqu'à la fin; mais il ne manque pas d'exemples où ce mot désigne toute la messe. Voir F. Cabrol, *Dict. d'Archéologie*, au mot *Anaphore*, c. 1898.



de S. Jean Chrysostome qui nous sont restées. Et Dieu seul sait si d'autres anaphores ne sont pas perdues!

Je suis donc fort porté à croire que nos deux liturgies byzantines, loin être subordonnées l'une à l'autre, sont simplement deux formulaires parallèles; ce sont deux liturgies sœurs, je dirais même jumelles, si cette conception n'enlevait à leur étroite parenté la possibilité d'avoir vu le jour à des époques différentes.

Le formulaire de S. Basile semble avoir eu plus de vogue et avoir été employé dans un plus grand nombre d'endroits; l'anaphore chrysostomienne avec d'autres textes a pu rester dans l'oubli pendant un certain temps ou du moins être utilisée à de rares occasions. Mais ce détail de leur histoire ne détruit pas leur parallélisme. Depuis, il nous est seulement resté ces deux formulaires; les autres sont tombés de la pratique ordinaire [1]. Dans deux des plus anciens mss., dans le codex Barberini et dans la copie de Sébastianov, le formulaire de S. Basile figure comme formulaire normal, celui de S. Chrysostome apparaît plutot comme forme supplémentaire. Le typikon de la Grande Eglise, d'après un manuscrit du IX[e] siècle, ne connait que deux liturgies, l'une, normale (καθημερινή), l'autre spéciale aux jours du carême, la liturgie des Présanctifiés [2]. La première n'est pas spécifiée; mais on ne peut supposer que le typikon ignorait l'anaphore de S. Jean Chrysostome, tandis qu'il est facile de conjecturer que l'emploi de ce formulaire était encore facultatif à cette époque.

[1] L'hérésie a soustrait probablement à l'usage de l'Eglise de Byzance deux de ces anaphores, l'arménienne primitive et la liturgie de Nestorius.

[2] N. Krasnoseltzev, **Типикъ церкви Св. Софіи въ Константинополѣ** *(Typikon de l'Eglise de S. Sophie à C/ple)* dans **Лѣтопись историко-филологическаго общества**. Partie byzantine, 1. Odessa, 1892, p. 227.

Plus tard il fallut régler ce point disciplinaire et l'on détermina les jours et les époques de l'année où l'un ou l'autre serait employé [1].

Anaphores plus ou moins longues et chargées, peu importait dans les premiers siècles de l'Eglise. C'est pourquoi, à mon avis, quoi qu'on en ait dit, leur longueur, en soi, ne constitue pas un argument en faveur de leur ancienneté [2].

Et puis, est-il bien vrai que le texte de S. Chrysostome soit sensiblement plus court que celui de S. Basile ? Probst, en se passant de l'étude des manuscrits, est tombé plusieurs fois dans l'erreur [3].

Dans les deux liturgies qui nous occupent, il n'y a vraiment que l'εὐχαριστία, c'est à dire la première partie du canon jusqu'aux paroles de l'Institution, qui soit plus longue dans le formulaire basilien. Encore y pourrait-on trouver des traces d'interpolation ; du moins cette prolixité emphatique n'est pas l'indice d'une rédaction ancienne, où règne le plus souvent une grande simplicité. Comme l'Intercession, partie de l'anaphore que les auteurs citent souvent à l'appui de leur thèse, comprenait la lecture des diptyques, elle était susceptible de développements facultatifs; les manuscrits sous ce rapport offrent une grande variété, et telle rédaction de la messe chrysostomienne est parfois plus prolixe qu'une autre comportant le formulaire basilien [4].

[1] Alors, dans les manuscrits, le formulaire de S. Basile fit peu à peu place à celui de S. Chrysostome.

[2] Ant. Baumstark, op. cit., p. 57-58. Katansky, Очеркъ исторіи литургіи нашей православной церкви *(Essai d'histoire de la liturgie de notre église orthodoxe)*, Pétersb. 1868, p. 36-51.

[3] P. 357, 414.

[4] Par ex. dans le cod. N°. 425 de S. Sép. à C/ple Dm. p. 823 (voir 3e partie).

*
* *

Il me reste à dire un mot de la deuxième question soulevée plus haut, de la question d'authenticité.

Je crois qu'on peut continuer à attribuer sûrement à S. Basile le noyau primitif de l'anaphore qui porte son nom. Quant au formulaire de S. Chrysostome, on ne peut, me semble-t-il, énoncer de jugement positif. Du côté de sa composition, rien n'empêcherait que la rédaction première de cette anaphore ne fût de ce docteur, n'était le silence complet des écrivains. Krasnoseltzev et le P. Al. Pétrovsky s'appuient sur l'attestation des manuscrits des VIII[e], IX[e] et X[e] siècles. Mais, à cette époque, les formulaires de la messe byzantine étaient déjà fixés, le nom de S. Jean Chrysostome a pu s'y glisser, sans qu'il soit nécessaire d'admettre que les pièces où il figure soient sorties de sa plume. Un formulaire d'origine toute différente auquel on aurait plus tard prêté son nom, a pu, à chances égales, être en honneur à Byzance. Lebrun croit que cette liturgie toute primitive était celle des Apôtres. « Selon Léontius, dit-il, celle qu'on appelait des Apôtres ne caractérisait peut-être pas assez la liturgie de Constantinople pour la distinguer de celle de diverses autres églises qui tiraient aussi originairement la leur des apôtres; et c'est ce qui peut lui avoir fait donner le nom d'un Evêque de Constantinople aussi célèbre que S. Chrysostome » [1].

Les conjectures que l'on peut faire n'ajoutent rien à la question. Au motif de célébrité du S. Docteur, qui, d'après quelques auteurs, aurait amené les Grecs à lui attribuer une liturgie, on peut en ajouter un autre. S. Jean

[1] *Explication de la messe,* IV, Liège, 1778, p. 376-377.

Chrysostome, dans ses homélies, insiste souvent sur des souvenirs liturgiques et montre un grand enthousiasme pour la prière officielle de l'Eglise. Ne voit-on pas plus tard le pseudo-Sophrone [1] mettre sur le même rang S. Epiphane, S. Basile et S. Chrysostome, comme compositeurs de liturgies à la suite des Apôtres? Et pourtant S. Epiphane († 403) n'a laissé dans l'histoire d'autres souvenirs liturgiques que quelques allusions aux pratiques de son temps? [2]

Enfin, les autres Eglises d'Orient n'en ont elles pas fait autant, en attribuant à leurs saints nationaux des anaphores certainement postérieures ?

L'attribution à S. Jean Chrysostome d'une liturgie byzantine a dû se faire aux VIIe/VIIIe siècles. Ceci nous paraît indiqué par le surnom de « Bouche d'Or » qui se rencontre dès la première mention du saint dans les manuscrits. D'après le Père Baur, ce surnom se rencontre au VIe siècle chez plusieurs Pères latins, mais il ne devient universel en Orient qu'au VIIIe siècle [3].

Une fois que cette liturgie, fixée dans ses parties principales et entrée au même titre que celle de S. Basile dans le courant ordinaire de la vie, eût circulé sous le nom de Chrysostome, il fut facile à un pseudo-Proclus de bâtir toute une théorie sur son origine et sa dépendance vis-à-vis de sa compétitrice, et malheureusement son témoignage dérouta longtemps les historiens !

[1] Sur ce commentaire, voir p. 292 et s.

[2] Voir la dissertation *De veteribus quibusdam Ecclesiae ritibus*, Migne, P. Gr., XLII, 1071 sqq.

[3] Op. cit., p. 58. Pour le VIIe s., en Orient, nous avons entre autres l'attestation de Jean Moschus, *Pratum spirituale*, P. Gr., LXXXVII (3e P.), 2991, et le 32e canon du concile *in Trullo*.



V.

En guise de résumé, on peut tirer de cette dissertation les conclusions suivantes :

1°. La liturgie de S. Jean Chrysostome dérive du type liturgique qui caractérise les églises de Jérusalem et d'Antioche, dit *type syrien*. Après avoir passé par la Cappadoce et le Pont, ce type s'établit à Byzance où il se fixe et d'où il rayonnera à son tour.

2°. Cette liturgie est constituée par une anaphore distincte, mais sœur des anaphores dites basilienne, nestorienne, etc.

3°. Longtemps ces anaphores eurent également droit de cité dans l'Eglise byzantine. On remarque toutefois que l'anaphore de S. Basile était d'un usage plus universel. Peu à peu l'Eglise constantinopolitaine réduisit ses formulaires au nombre de deux.

4°. Comme un de ces formulaires était décoré du nom de S. Basile, peut-être par concomitance donna-t-on à l'autre celui de S. Jean Chrysostome, et, l'un étant un peu plus long que l'autre, l'auteur de la *Tradition de la divine Liturgie* eut beau jeu à inventer une histoire sur son origine, histoire que les écrivains postérieurs ont répétée de bonne foi.

5°. Quant aux véritables origines de la liturgie chrysostomienne, on observe que son dessin anaphoral est conforme à celui décrit dans les homélies du saint. Rien ne s'oppose donc à ce que sa rédaction primitive date de cette époque ; mais aucun document n'atteste d'une façon positive que Saint Jean Chrysostome soit l'auteur d'une liturgie quelconque.

DEUXIÈME PARTIE

Les sources de la Liturgie de S. Jean Chrysostome.

SOMMAIRE : I. *Les manuscrits.* Leur intérêt pour l'histoire de la liturgie (Observations).
II. *Les traductions latines.*
III. *Les éditions.*
IV. *Typika et législation liturgique.*
V. *Commentaires.*

On peut diviser l'inventaire des sources en prenant pour base les deux périodes générales du développement de la liturgie byzantine.

La première s'étend des origines jusqu'au VIII[e] siècle et j'ai déjà eu l'occasion de citer les principaux documents se rapportant aux V[e] et VI[e] siècles [1]. Il reste à mentionner ceux du VII[e] siècle.

L'œuvre capitale en la matière est la Μυσταγωγία de S. Maxime, dit le Confesseur (ὁ ἐξομολογητής), (580-662) [2]. Dans ce traité on trouve beaucoup de précieuses références sur les usages liturgiques de son temps ; les interprétations mystiques sont empruntées aux écrits du pseudo-Aréopagite et dans cet ordre d'idées les « Scholia » sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* du même auteur complètent plusieurs données de la Mystagogie [3].

A en croire Anastase le Bibliothécaire, qui, au IX[e] siècle, en traduisit seulement des extraits [4], le traité de S. Maxime a circulé pendant longtemps à l'état de résumé.

[1] Voir p. 252 s.
[2] Migne, P. Gr., XCI, 657-718.
[3] Ibid. IV, 15-432 ; 527-576.
[4] *Traités liturgiques de S. Maxime et de S. Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire.* Le P. Sophrone Pétridès a publié cette tra-

A ce document on doit encore ajouter, pour le VII[e] siècle, les attestations liturgiques du *Chronicon Paschale*[1] et différents canons du concile in Trullo (692) [2].

A partir du VIII[e] siècle, — deuxième stade de la liturgie byzantine, — les sources concernant son histoire sont plus abondantes et plus riches.

On peut les classer sous cinq rubriques différentes: 1° les *manuscrits* des liturgies, ou des recueils euchologiques qui les renferment; 2° les *traductions;* 3° les *éditions* des liturgies; 4° les *rituels et les définitions* de droit positif; 5° les *commentaires* liturgiques.

I. *Manuscrits.*

Il est impossible et inutile de fournir une liste complète des innombrables manuscrits des liturgies byzantines. Je signalerai ici seulement les plus anciens, et ceux qui ont été le plus fréquemment allégués dans cette étude. Sauf indication du contraire, ils contiennent tous la liturgie de S. Jean Chrysostome.

duction d'après deux manuscrits de Cambrai et de Paris, signalés autrefois par le Card. Pitra, mais que depuis l'on croyait perdus. *Revue de l'Orient Chrétien,* X[e] année (1905) p. 287-309. Une partie de ces commentaires *(l'Histoire mystique)* a été publiée par Cozza-Luzzi, d'après une copie de la transcription originale du Card. Pitra, *Biblioth. Patrum,* continuation de Mai, t. X, p. 9-28.

[1] P. Gr., XCII, *Der unbekannte Verfasser,* dit M. Bardenhewer, *ist sehr warscheinlich in den Kreisen des konstantinopolitanischen Klerus, in der Umgebung des Patr. Sergius* (610–637), *zu suchen.* Patrologie, 2[e] éd. p. 489.

[2] M. Brightman a très heureusement combiné tous ces éléments de façon à présenter l'état de la liturgie byzantine au VII[e] s. Op. cit., App. P, p. 534–539. Cf. aussi Pargoire, op. c., p. 229–234.

VIIIe/IXe s.	Cod. Barberini III. 55 [1], que je désigne tout court: *Cod. Barb.*
IXe/Xe s.	Cod. Grottaf. Γ. β. VII [2].
»	Cod. de la Bibl. Imp. de S. Pétersbourg (fonds de l'Ev. Porphyre) [3] que je désigne: *Cod. Porphyrios.*
Xe s.	Cod. Sin. N. 958 [4].
Xe/XIe s.	Musée Roumiantzev N. 374 (fonds de Sebastianov) [5], désigné par moi *Cod. Sebastianov.*
XIe s.	Cod. Sin. N. 959 [6].
»	Codd. Grottaf. Γ. β. II, IV, XX [7].
»	Burdett-Coutts, III, 42 [8].
XIe/XIIe s.	Cod. Vat. gr. N. 1970, olim Basil. Cryptof. IX, appelé *Cod. Rossanensis* [9].

[1] Goar en publie des fragments dans son Euchologe (Ed. c., p. 98-100). Bunsen (op. c., 201-236), Swainson (p. 76-98) et Brightman (p. 309-352) publient le texte en entier.

[2] *Codices Cryptenses digesti et illustrati cura et studio D. Antonii Rocchi,* Romae, 1884, p. 257.

[3] Krasnoseltzev, **Свѣдѣнія....** p. 210-212. Texte, p. 283-305.

[4] A. Dmitriewsky, **Описаніе литургич. рукописей, хранящихся въ библіотекахъ православнаго востока** *(Description des mss. liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient Orthodoxe)* t. II, Εὐχολόγια. Kiev. 1901, p. 19-20.

[5] Krasn. p. 209-210. Texte p. 237-280.

[6] Dmitr. p. 42-44.

[7] D. Ant. Rocchi, *Codices,* pp. 145, 252, 272.

[8] Les variantes ont été collationnées par Swainson, *The Greek Liturgies*, Cambridge 1884, p. 101-143. Cf. Krasnos., **Свѣдѣнія.....** p. 204 suiv.

[9] La liturgie de S. Chrys., seule, précède les liturgies de S. Pierre, de

XI[e]/XII[e] s.	Cod. Sin. N. 962 [1].
»	Cod. Vat. gr. N. 1973 [2].
XII[e] s.	Burdett-Coutts, 1, 10 [3].
»	Texte inséré dans Opera S. Chrys. t. v. Ed. Chevallon, Paris, 1536 [4].
»	Brit. Mus. Add. 22749, 27563 et 27564 [5].
»	Cod. Sin. N. 973 (daté de l'an 1153) [6].
XII[e]/XIII[e] s.	Cod. Sin. N. 1020 (Contient seulement la lit. de S. Basile) [7].
XIII[e] s.	Br. Mus. Add. 18070 [8].
»	Cod. Patm. N. 709 (daté de 1260) [9].
»	Cod. Patm. N. 719 [10].

S. Marc et de S. Jacques. Swainson (p. 88–94) a donné les variantes de ce ms. avec le cod. Barb. Krasnoseltzev complète ce travail, op. cit., p. 200–202.

[1] Dmitr. p. 64–65.

[2] F. 57 Ἐγράφη ἡ θεία λειτουργία αὕτη διὰ χειρὸς ἐμοῦ εὐτελοῦς καὶ ταπεινοῦ ἱερέως Ἀντωνίου τῆς ἁγίας Χριστίνης... ἐν ἔτει ϛωπα, ἰνδίκτ. ιβʹ μηνὶ Δεκεμβρίῳ θʹ ἡμέρᾳ σαββάτου.

[3] Swainson en donne aussi les variantes l. c. — Voir Krasn., op. c. p. 204 suiv. — D'après cet auteur, un autre cod., le n. 371 de la collection Sébastianov, se rapproche du même type, op. c., p. 217.

[4] C'est apparemment le texte de cette édition qui est reproduit par Goar (p. 104–107). La version latine a été faite par Erasme d'après deux mss., dont l'un du XII[e] s. Voir Brightman, op. c., p. 86.

[5] Le premier de ces mss. a été utilisé par Sw. pour suppléer à une lacune du Barberini (Lit. de S. Bas.), p. 81–84. Pour les autres liturgies, les variantes du même cod. ainsi que des deux autres sont données p. 151–171.

[6] Dm. p. 83–86.

[7] p. 139–146.

[8] Sw. p. XXII–XXIII, p. 148. Cf. Krasn. p. 203 et suiv.

[9] Dm. p. 157–159.

[10] p. 170–175 (seulement la lit. de S. J. Chr.).

XIIIe/XIVe s.	Cod. Sin. N. 966 [1].
»	Cod. Mon. Pantéléimon [2].
XIVe s.	Cod. Grottaf. Γ. β. III, appelé Cod. Basilii Falascae [3].
»	Bibl. Nat. de Paris Cod. gr. N. 2509 [4].
»	Cod. Vatop. [5].
»	Cod. N. 279 de la Bibl. Synodale de Moscou [6].
XIVe/XVe s.	Cod. Vat. gr. 573 [7].

[1] p. 205-206.

[2] Krasnoseltzev, après avoir décrit ce ms. (**Матеріалы для исторіи чинопослѣдованія литургіи св. Іоанна Златоуст.** Kazan, 1889, p. 6 et suiv.), publie le texte de la lit. chrys. (p. 9-11) avec les variantes d'un ms. d'Esphigménou de 1306 qui, avec le premier, constitue, d'après l'auteur, deux copies d'un même ms. plus ancien. Dm. (p. 262-269) publie le texte entier du ms. d'Esphigm. (Kr., p. 15-16, transcrit seulement le rit de la communion).

[3] Sur ce cod. voir les observations de Krasn. **Свѣдѣнія....** p. 205-208. Les variantes pour les liturgies de S. Chrys. et de S. Bas. sont données par Goar (p.100-103; p. 177-179) et par Swainson (p. 100-144; 149 et suiv.) après Daniel (Cod. Lit. IV, p. 327 s.).

[4] Swainson, p. XXV.

[5] Cette rédaction, au dire de Krasnoseltzev (**Матеріалы...** p. 30-31) la plus ancienne et la plus complète, n'a pas été écrite avant 1347 ni après 1360. Cet auteur en publie le texte (p. 36-79) avec les variantes de deux autres mss. de Pantéléimon, le n. 421 de 1515 et le n. 435 de la moitié du XVIe s. En regard du texte grec figure une rédaction slave d'après le cod. n. 344 (601) de la Bibl. syn. de Moscou. Cf. Arch. Vladimir **Систематическое описаніе рукописей Московской синодальиой библіотеки.** Moscou, 1894.

[6] Le texte de la lit. de S. Jean Chrys., publié par Krasnos. (**Свѣдѣнія....**, p. 296-504) est extrait du Ταχτιχόν de Jean Cantacuzène (1341-1253) ch. XIII. Voir description de ce ms. p. 212-214. Ce manuscrit est étroitement apparenté à Burdett-Coutts, III, 52 pour la liturgie, et pour ses autres parties à l'Euchol. de Bessarion, Grottaf. Γ. β. I, du Xe siècle.

[7] Krasnos. **Матеріалы,** p. 94-114; **Свѣдѣнія...** p. 64-67.

XVe s.	Ms. du Patriarcat de Jérusalem [1].
»	Cod. Bibl. Paris (entre 1426 et 1443) [2].
»	Cod. Sin. N. 968 (de l'année 1426) [3].
»	Cod. N. 8 (182) du Mét. du S. Sép. à Constantinople [4].
»	Cod. N. 501–502 de la Bibl. Imp. de S. Pétersbourg (fonds de l'Ev. Antonin) [5].
»	Codd. 280 et 281 de la Bibl. Syn. de Moscou [6].
»	Cod. Sin. N. 986 [7].
XVe/XVIe s.	Cod. Vat. gr. N. 1228 [8].
»	Codd. N. 17 (473) et 18 (471) du musée Roumiantzev (fonds Sébastianov) [9].
XVIe s.	Cod. Vat. gr. N. 1273 [10].
»	Cod. Sin. N. 977 (de l'année 1516) [11].

[1] Krasn. en donne le texte (**Матеріалы**... p. 82–93) avec le supplément des 6 feuilles manquant dans le manuscrit et empruntées au cod. n. 423 de la Bibl. Imp. de Pétersbourg, feuilles achetées autrefois par l'Ev. Porphyre (p. 81).

[2] Cf. Sw. p. XXII. Le texte a été donné par Goar (p. 94–98 pour la lit. de S. J. Chrys.; p. 176–179 pour celle de S. Bas.). Les variantes ont été aussi collationnées par Daniel, *Codex lit.* IV, p. 327, et Sw. p. 100 et s.

[3] Dm. p. 394.

[4] p. 475.

[5] p. 501–502. Concerne surtout la lit. de S. Bas.

[6] Krasn. **Свѣдѣнія**, p. 214 et suiv.

[7] Αὕτη ἡ τάξις γίνεται ἐν τῇ σεβασμίᾳ λαύρᾳ ἐν τῷ ἁγίῳ Ὄρει τοῦ Ἄθω. Dm. p. 602–614.

[8] Le texte de S. J. Chrys. est donné dans Krasn. **Свѣдѣнія**..... p. 140 s.

[9] Krasn. op. c., p. 214 suiv.

[10] Ib. p. 70. Texte, p. 127–139.

[11] Dm. p. 708.

XVI[e] s. Cod. Vat. gr. N. 1170 (daté de 1583) [1].
» Cod. N. 425 du S. Sép. à Constantinople [2].

XVI[e]/XVII[e] s. Cod. Koutloum. N. 341 [3].
» Cod. Esphigm. N. 120 (a. 1602) [4].

Observations.

1. L'âge d'un manuscrit n'indique pas toujours l'ancienneté du stade de la liturgie qu'il décrit. Dans le cours de notre étude nous avons plusieurs fois l'occasion d'observer ce fait. J'attirerai l'attention notamment sur le cod. Sébastianov et le cod. Rossanensis qui représentent tous les deux une des plus anciennes rédactions de la liturgie byzantine avec le cod. Grottaf. Γ. β. VII et le cod. Porphyrios. A la même époque, selon Krasnoseltzev [5], mais peut-être à une époque postérieure, doivent être rapportés les mss. Burdett-Coutt I, 10 et le Br. Mus. 18070, ainsi que le Cod. Vat. 1170 qui porte tous les indices d'une rédaction primitive.

Le Taktikon de Jean Cantacuzène, au jugement du même auteur, représenterait l'état de la liturgie à Constantinople entre le X[e] et le XIV[e] siècle [6].

2. Dans tous les premiers manuscrits qui décrivent les deux liturgies de S. Basile et S. Chrysostome, et

[1] Krasn. Свѣдѣнія. Texte, p. 145-149. Cf. p. 203.
[2] Dm. p. 822-826.
[3] Dm. p. 949-951.
[4] Dm. p. 954-962.
[5] Свѣдѣнія, p. 152.
[6] *ib.* p. 213.

dans plusieurs copies de rédactions anciennes, la liturgie de S. Basile précède celle de S. Jean. Cfr. codd. Barb., Porphyr., Sin. N. 958 et 959, Sébastianov., Sin. N. 962 (XI[e]-XII[e]), Bibl. Syn. de Moscou N. 280 (XV[e] s.) etc. Mais au moins dès le XI[e]-XII[e] s. on commence à intervertir cet ordre. Cf. Cod. Sin. N. 973.

3. Il y a à faire une série de remarques sur les Εὐχαί de nos liturgies byzantines, qui au besoin confirmeront le jugement émis plus haut sur leurs origines. Et d'abord, notons que les oraisons insérées dans le formulaire de la messe portent toutes ou presque toutes un titre ou une appellation précédés du mot εὐχή ; l'anaphore, c'est à dire toute la portion comprise entre le dialogue de la préface et la communion, est seule exceptée. C'est le motif, du reste, pour lequel les prières de la messe ont été inscrites dans les recueils officiels des prières, dits εὐχολόγια.

En voici quelques exemples: Εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ ἄρτου ἐν τῷ δίσκῳ. — Εὐχὴ τοῦ ἀντιφώνου α', β', γ'. — Εὐχὴ τοῦ τρισαγίου. — Εὐχὴ τῶν κατηχουμένων. — Εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ ἑαυτοῦ τῶν Χερουβικῶν λεγομένων. — Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς. — Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος. — Εὐχὴ τοῦ σκευοφυλακίου.

Au début, ces prières devaient être simplement insérées les unes à la suite des autres. De fait, certains mss. en rapportent quelques unes isolées et séparées de toute l'action eucharistique: on les croirait égarées [1]. Mais il y avait un danger à écrire ces prières sans autre indice de succession que l'ordre même dans lequel elles se présentaient durant la fonction, et le prêtre qui of-

[1] Εὐχὴ τῆς προθέσεως. Εὐχὴ τοῦ θυμιάματος. Codd. Sin. N° 959, 966. etc.

ficiait, risquait souvent de ne pas les trouver à leur place respective.

Pour y remédier, on eut recours à plusieurs expédients.

4. Parfois les prières s'enchaînent les unes aux autres par un numéro d'ordre, comme c'est le cas dans le cod. Barberini, ou par un simple groupement (cod. Sebastianov). Mais, notons-le encore une fois, ce système de liaison n'affectait pas, ou du moins très indirectement, l'anaphore [1].

A. *Cod. Barberini.*

I. Liturgie de S. Basile:

1-13, c'est à dire les prières depuis celle de la Prothèse jusqu'à celle de l'Offertoire (après la grande Entrée).

14 Εὐχὴ τοῦ σκευοφυλακίου· Ἤνυσται καὶ τετέλεσται....

II. Liturgie de S. Chrysostome:

15-23, c'est à dire le groupe des neuf prières qui, dans ce texte, commence avec celle de la Prothèse et finit par celle de l'Offertoire: Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ...

III. Liturgie des Présanctifiés:

24-27, depuis la prière sur les catéchumènes jusqu'à la 2e oraison sur les fidèles (les autres ne sont pas numérotées).

[1] Dans le cod. Barb. l'anaphore n'est pas numérotée; dans l'autre, elle se rattache à la prière de la Προσκομιδή (après la grande entrée).

B. *Cod. Sébastianov.*

I. Liturgie de S. Basile. Elle comprend quatre parties:
1e Partie, comprenant 7 prières [1].
2e » » 4 » [2].
3e » de la Prière de l'Offertoire jusqu'à celle de derrière l'ambon [3].
4e Partie, comprenant deux prières [4].

II. Liturgie de S. Chrys. avec trois parties:

1e (6e) Partie, comprenant 3 (4) prières [5].
2e (7e) » de la prière de l'Offertoire jusqu'à celle de derrière l'ambon [6].
3e (8e) Partie, comprenant deux prières [7].

III. Liturgie des Présanctifiés, qui est divisée en trois parties, dont la première (9e) commence par l'oraison sur les catéchumènes, et la dernière (11e) est celle de derrière l'ambon.

Un autre moyen, plus simple celui-ci, consista à relier entre elles les prières de l'euchologie eucharistique

[1] La prière de la Prothèse: Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν... ; les trois prières des antiphones; la prière de l'introït; la prière du trisagion; la prière de l'ectenès.

[2] La prière des catéchumènes; les deux prières sur les fidèles; la prière du Khéroubikon.

[3] Εὐχὴ προσκομιδῆς; l'anaphore; l'oraison de la collecte; celle de l'inclination; celle avant l'élévation; celle de l'action de grâces.

[4] Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος; εὐχὴ ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ.

[5] Depuis la prière des catéchumènes jusqu'à celle de l'offertoire. La prière du Khéroubikon est commune aux deux liturgies.

[6] Comme dans la liturgie basilienne.

[7] Comme plus haut, note 2.

par l'insertion de rubriques et des parties chantées par le diacre (διακονικά), voire même de celles exécutées par le chœur des psaltes. (Cod. N. 280 de la Bibl. Syn. de Moscou).

D'abord ces rubriques sont très rudimentaires [1], puis elles se font plus nombreuses et plus complètes. Mais revenons aux εὐχαί de nos liturgies.

5. L'examen des manuscrits conduit à des constatations très importantes pour l'histoire de leur formation et de leur développement.

Isolées les unes des autres comme elles l'étaient dans leur état primitif, il n'est pas étonnant que certaines prières se soient glissées dans quelques copies, tandis que dans d'autres elles fassent complétement défaut. Tel est le cas, par exemple, de l'εὐχὴ τῆς ἄνω καθέδρας que l'on rencontre seulement dans le cod. Barberini. Celle-ci ne se retrouve plus dans les rédactions postérieures, tandis que la prière avant l'Evangile Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις..., manquant dans beaucoup d'exemplaires [2], a fini par être insérée partout.

6. Le système de composition propre aux premiers euchologes explique aussi, en partie, la présence simultanée d'une même prière dans des liturgies au premier aspect fort peu apparentées, car rien n'était plus facile que d'emprunter à un euchologe de provenance étrangère une prière spéciale à telle ou telle partie de la messe.

La prière de la Prothèse Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς..., qui se rencontre dans le cod. Barberini pour la

[1] Cf. Cod. Sébast.; B. C. I, 10; Cod. vat. gr. 1170. Ces mêmes mss. et d'autres, de rédaction encore postérieure, n'ont pas les διακονικά.

[2] Voir troisième partie.

liturgie de S. Chrysostome, existe aussi dans la liturgie de S. Marc.

La prière de la petite entrée Εὐεργέτα καὶ τῆς κτίσεως πάσης δημιουργέ, de la même provenance, est l'εὐχὴ τῆς ἐνάρξεως de la liturgie de S. Jacques.

La prière du Khéroubikon devient dans la liturgie alexandrine de S. Grégoire l'εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος [1]. Dans cette même liturgie, on lit avec quelques variantes la prière: Πρόσχες Κύριε qui précède l'élévation [2].

Enfin pour terminer cette liste fastidieuse, mentionnons encore la prière de la Προσκομιδή (après la grande entrée) de la liturgie de S. Basile et la prière ἐν τῷ διακονικῷ de la copie Sébastianov qui se retrouvent toutes les deux dans la liturgie de S. Jacques, la première parfois sous le nom même du Docteur de Césarée [3]. Et c'est ainsi que ces infiltrations byzantines ont petit à petit altéré le texte original des liturgies grecques propres aux trois autres Patriarcats.

7. Les prières de la Prothèse, du Trisagion, de l'Offertoire, du Diakonikon etc. sont doubles dans les premiers documents euchologiques, quelques unes même, sont triples, si aux deux liturgies complètes l'on ajoute celle des Présanctifiés. Il existe aussi dans les manuscrits une grande variété d'εὐχαὶ ὀπισθάμβωνοι [4], bien qu'actuellement on n'en compte plus que deux pour les trois liturgies.

[1] Renaudot, I, p. 88.

[2] *ibid.* p. 110.

[3] Krasnos. Свѣдѣнія... p. 249, n. 1, p. 279, n. 3. — Il est moins probable, comme l'affirme Krasnoseltzev (p. 232 s.), que le contraire ait eut lieu, à moins de croire à l'existence d'une source commune à laquelle les liturgies de ces différentes familles auraient également puisé.

[4] Voir troisième partie.

Que prouve cette constatation ? Contrairement à ce qui a été parfois affirmé, les liturgies orientales et les byzantines en particulier, au moins à leur origine, ne le cèdent pas, autant qu'on veut bien le dire, du côté de la richesse des prières, aux liturgies occidentales. J'ai parlé plus haut d'une multiplicité probable de formulaires eucharistiques ; il nous est resté des traces de variétés plus nombreuses pour les parties pré–et postanaphorales. Mais, dans ce cas comme dans l'autre, les pièces de rechange sont petit à petit tombées en désuétude et l'on n'en a gardé que quelques unes qui sont devenues d'un usage quotidien.

8. L'introduction des rubriques que l'on peut constater dès le IXe siècle témoigne d'une grande diversité d'usages. On distingue, à ce point de vue, non seulement les coutumes propres aux monastères, mais des usages liturgiques particuliers à toute une contrée, et les manuscrits laissent fort bien entrevoir une certaine ligne de démarcation entre les trois grands patriarcats [1]. L'uniformité advint par la prescription d'une liturgie unique, par un contrôle plus sévère et surtout par l'impression des livres liturgiques.

II. *Traductions.*

Je n'ai pas à m'occuper des versions slaves, roumaines, etc., mais seulement des traductions latines faites sur un texte original [2].

[1] Dmitrievsky, op. c., p. IV–VI.

[2] Voir Zaccaria, *Bibliotheca ritualis,* t. II, Sectio III. — Brightman, *Introduction,* p. LXXXV.

Auteurs	*Mss. employés*	*Lieux d'impression*
Léon Thuscus, vers 1180	XI[e]/XII[e] s.	[1] B. Rhenani, *Missa Divi Joh. Chrys. secundum veterum usum Eccl. Constantinopolitanae*, Colmar, 1540. [2] Réimprimé dans: *Liturgiae sive missae Sanctorum Patrum*, Parisiis 1560. [3] Antwerpiae, 1560, 1562.
Erasme, vers 1510	d'après 2 mss., dont l'un du XII[e] s. [1]	[1] *Opera s. Chrys.* t. V, ed. Chevallon, Paris 1536. [2] Séparément: *D. Joan. Chrys. missa graeco–latina D. Erasmo Roterodamo interprete*, Paris 1557 et Colmar 1540. [3] *Opera s. Chrys.* Basil. 1547. [4] » t. IV, Paris 1624. [5] Τῆς θείας λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστ. δύο κείμενα, Venise 1644, etc.
Ambr. Pelargus (Storck), vers 1541	ms. de Trèves, (époque incertaine)	Worms, 1541
Savile	ms. d'époque incertaine, mais différent des éditions antérieures	[1] *Opera s. Chrys.* t. VI, p. 383, Etonae 1612. [2] Reproduite par Montfaucon, t. XII, Paris 1735; ensuite par Migne P.G. t. LXIII, 901–922.
Ambr. Teseo, mort en 1560	Cod. gr. α R. 7, 20 Estens. de Modène (XVI[e] s.).	Inédit [2]

[1] Gasquet and Bishop, *Edward VI and the Book of common prayer*, London, 1890, p. 187 en note.

[2] V. Puntoni, *Studi italiani di filologia classica*, IV, 1896, 392–393. Cf. *Rassegna Gregoriana*, V (1906) 551–557.

III. *Editions.*

L'*editio princeps* du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome a paru à Rome, en 1526, sous ce titre: Αἱ θεῖαι λειτουργεῖαι. / Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ / χρυσοστόμου. Βασιλείου τοῦ μεγάλου. / καὶ ἡ τῶν προηγιασμένων. / Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου / Κωνσταντινουπόλεως, ἱστορία Ἐκκλησιαστικὴ / καὶ μυστικὴ θεωρία.

Elle fut exécutée par ordre du Pape Clément VII et par les soins de Démétrius Ducas, professeur de langue grecque à Rome. L'auteur s'est servi de copies provenant probablement de Chypre et de Rhodes, puisqu'il eut recours à la collaboration des Archevêques de ces deux îles.

Un texte à peu près semblable fut imprimé à Venise deux ans plus tard. Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου *(per Iohannem Antonium et fratres de Sabio)*, édition reproduite en 1687 (apud Julianos).

L'éditeur Guillaume Morel, de Paris, publia en 1560 le texte grec des liturgies de S. Jacques, de S. Basile et de S. Jean avec huit traités mi-liturgiques, mi-théologiques [1]. Cette plaquette de 179 pages est ainsi intitulée: ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΙ / τῶν ἁγίων πατέρων / Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἀδελφοθέου. / Βασιλείου τοῦ μεγάλου. / Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. La même année parut la version latine des textes originaux qui, est-il dit dans la préface sans autre indication précise, proviennent « *e mediis Graeciae bibliothecis* ».

[1] Ces traités sont les suivants: 1. Extrait de la « *Hiérarchie ecclésiastique* » de Denys l'Aréopagite. 2. Extrait de l'*Apologie* de S. Justin. 3. S. Grégoire de Nysse. 4. S. Jean Damascène. 5. Nicolas de Méthone. 6. Samonas de Gaza (1072). 7. Marc d'Ephèse (1450). 8. Germain de Constantinople.

Mais la plupart des textes imprimés de la liturgie ont paru en même temps que les Euchologes. La première édition en fut faite à Venise en 1526, puis successivement en 1544, 1550, 1553, 1560 *(apud Christophorum Zanetti)*; en 1566 *(apud Andream Juliani)*; en 1570, 1571, 1590, 1591, 1616, 1622, 1629, etc. [1]. Sauf de légères corrections le texte ne présente pas de variantes notables.

L'ouvrage capital du XVI[e] siècle est l'ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ *sive Rituale graecorum... cum selectis bibliothecae Regiae, Barberinae, Cryptaeferratae, Sancti Marci Florentini, Tillianae, Allatianae, Coresianae, et aliis probatis mm. ss. et editis exemplaribus collatum, interpretatione latina.... illustratum* [2]. L'auteur, Goar, Dominicain, eut la bonne fortune, pendant un long séjour en Orient, de constater de visu ce qu'il décrit dans les notes.

A cette publication il faut ajouter le Pontifical publié par Isaac Habert, dont l'intérêt particulier réside dans les cérémonies de la messe pontificale. Cet ouvrage est ainsi intitulé: ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ. *Liber Pontificalis Ecclesiae graecae, nunc primum ex regiis mss., Euchologiis, aliisque probatissimis monumentis collectus...* Parisiis apud Ludov. Billaine. M. DC. LXXVI. — La messe est décrite d'après la Διάταξις τῆς τοῦ Πατριάρχου λειτουργίας πῶς γίνεται ἐν τῇ μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ [3].

J'ai déjà signalé à plusieurs reprises les travaux de H. Daniel, de Swainson, de Brightman et de A. Dmi-

[1] Voir E. Legrand. *Bibliothèque hellénique des XV[e] et XVI[e] siècles* (3 vol.) et *Bibl. Hell. du XVII[e] s.*

[2] Il y a deux éditions: Lutetiae Parisiorum, mdcxlvii. Venetiis, mdccxxx.

[3] Voir variantes de cette διάταξις dans Al. Dmitrievsky. t. II, Εὐχολόγια, p. 301, 376, 785, 928.

trievsky; je pourrais en ajouter plusieurs autres, mais malgré tant de recherches et tant de travaux, le texte des liturgies n'est pas encore connu dans sa forme la plus pure et la plus correcte.

Les éditions des livres liturgiques faites à Venise ont été exécutées d'aprés un petit nombre de manuscrits, peut-être même parfois d'après un seul document, en usage dans un monastère ou dans quelque ville isolée [1]. Au point de vue des usages locaux ou de l'époque, elles peuvent être intéressantes, mais même les impressions les plus soignées manquent de correction et d'exactitude. Les Grecs au reste se sont souvent plaints des défauts et des lacunes qui s'y sont glissés [2].

Quoiqu'il en soit, l'impression des livres liturgiques, et des messes en particulier contribua beaucoup à établir une certaine uniformité dans les usages et les cérémonies du culte, et si les éditeurs s'étaient efforcés de fournir des textes toujours plus purs et plus corrects, tout le monde n'aurait eu qu'à s'en féliciter. Mais les éditions se succèdent aux éditions sans perfectionnement aucun. La dernière édition romaine de l'Euchologe, elle-même, faite en 1873 et à la rédaction de laquelle avaient été conviés plusieurs hellénistes distingués, est la reproduction à peu près exacte de l'édition vénitienne de 1777.

Par les soins du Patriarcat de Constantinople, en 1895, est sorti des presses du Phanar un Ἱερατικόν, où le texte des trois messes a été amendé en plusieurs en-

[1] Sur ces éditions et les autres, voir Al. Helladius, *Status praesens Ecclesiae graecae,* MDCCXIV, c. I et II. — Renaudot, *Perpétuité de la Foi,* éd. Migne, t. IV, p. 24.

[2] Allatius, *De perpetua consensione utriusque Ecclesiae,* l. III, c. XIII (XVI). — Rombotès, Λειτουργική. — C. Dapontès. Cf. Sp. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων, 2e année (1905), p. 337 et suiv.



droits d'après d'anciens manuscrits [1]. Par contre, l'on y a ajouté beaucoup de rubriques d'une touche toute moderne.

Il faudra donc dépouiller et collationner encore un grand nombre de documents avant de fournir une édition critique et complète des liturgies byzantines.

IV. *Typika et législation liturgique.*

Sous ce titre, un peu générique, je désigne toutes les décisions en matières liturgiques émanées à un titre quelconque de l'autorité religieuse ou même civile.

A cette catégorie de sources appartiennent en premier lieu les *Typika* ou recueils de rubriques [2].

Le plus important est sans contredit le Typikon de la Grande Eglise, dont la bibliothèque de Patmos (N. 266) détient un précieux manuscrit du IX[e] siècle. A en croire Krasnoseltzev qui l'a soigneusement étudié,

[1] Voici le titre complet: ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ περιέχον τὰς θείας καὶ ἱερὰς λειτουργίας ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΠΡΟΗΓΙΑΣΜΕΝΩΝ μετὰ τῆς τυπικῆς αὐτῶν διατάξεως ἐκδοθὲν εἰς χρῆσιν τῶν ἱερέων, ἐγκρίσει τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ὑπὸ τῆς τὸ πατριαρχικὸν τυπογραφεῖον διευθυνούσης ἐπιτροπῆς. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1895. L'auteur de cette édition, le prêtre Macaire Tantalidès, est nommé dans la Préface ainsi que les membres de la commission instituée par le S. Synode pour la révision des textes liturgiques (σ. ϛ'). On remarquera, et l'on s'étonnera peut-être, que les éditeurs aient eu le courage de supprimer les versets et le tropaire adressé au S. Esprit après l'épiclèse des deux messes. Voir troisième partie.

[2] On distingue trois sortes de Typika: les uns sont simplement des chartes de fondation d'une église ou d'un monastère (τυπικὰ κτητορικά); les autres contiennent les règles disciplinaires d'une communauté monastique (auxquelles très souvent se mêlent des rubriques concernant la messe et les offices); enfin, les troisièmes constituent de véritables rituels ne traitant que de la liturgie (messes, heures canoniques, calendrier, etc.).

ce document n'est pas le produit d'une seule personne; il a pu se former, d'après des indications assez claires qu'il contient, durant l'espace d'un siècle. On peut découvrir au moins deux mains qui ont contribué à sa rédaction, dont l'une serait du commencement, l'autre de la fin du IX[e] siècle [1].

Pour connaître les usages de la Grande Eglise, il faut encore consulter les traités de Constantin Porphyrogénète (912–958) [2] et de Codinus le Curopalate (v. 1450) [3] ainsi que les Typika postérieurs dont M. Al. Dmitrievsky a dépouillé et décrit plusieurs mss. nouveaux dans de remarquables travaux [4].

M. I. D. Mansvietov a décrit, dans un ouvrage remarquable les origines et les vicissitudes du Typikon dans les églises grecque et russe [5].

Dans l'histoire des rituels byzantins, il faut soigneusement distinguer celui qui réglait la marche des offices et des fonctions religieuses dans les églises séculières des *typika monastiques*.

Ceux-ci, peu à peu, ont pris le pas sur les autres, et les usages développés au sein des monastères ont fini par supplanter les coutumes des cathédrales. Siméon de Thessalonique (1410–1429), qui se plaint amère-

[1] **Лѣтопись**... p. 167–169.

[2] Ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως, Migne, P. Gr., t. CXII, 42?-455.

[3] Περὶ τῶν ὀφφικιαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὀφφικίων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, P. Gr., t. CLVII, 25–121.

[4] **Описаніе литургическихъ рукописей. Томъ I.** Τυπικά, Kiev. 1895. **Новыя данныя для исторіи типикона великой церкви Конст.** *(Nouvelles contributions à l'histoire du Typikon de la Grande Eglise de Constantinople).* **Труды кіевской духовной Академіи** *(Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev)* 1903, p. 511–556; 587–634.

[5] **Церковный уставъ (типикъ), его образованіе и судьба въ греческой и русской церкви,** Moscou, 1885.

ment de ces empiètements successifs, est un des derniers auteurs qui aient parlé du rituel des églises séculières et surtout des usages particuliers au siège qu'il occupait [1].

On trouvera plusieurs exemplaires de typika monastiques dans les ouvrages de Krasnoseltzev [2] et du P. Alexis Dmitrievsky. Les couvents et les églises de la Sicile et de l'Italie méridionale ont une histoire particulièrement intéressante sous le rapport de leurs coutumes liturgiques; et, quoique plusieurs écrivains s'en soient occupés [3], il reste encore à examiner, dans les manuscrits qui nous sont parvenus, les normes traditionnelles qui dans ces contrées règlementaient la célébration de la messe.

Les lois qui ont servi de base à la législation liturgique, à ce qu'on est convenu d'appeler le *jus liturgicum,* se retrouvent en premier lieu dans les canons des conciles oecuméniques ou locaux, et dans les écrits des premiers Pères de l'Eglise.

L'ouvrage capital en la matière est le Recueil de Rallès et Potlès publié avec l'approbation de la Grande Eglise [4], auquel s'ajoutent naturellement tous les tra-

[1] Migne, P. Gr., CLV. Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας (253-304). Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ (305-361).

[2] Cf. Матеріалы... etc., p. 18-29. Il s'agit d'un typikon provenant du monastère de Vatopédi et conservé dans la Bibl. Synodale de Moscou, n. 381.

[3] Th. Toscani, *Animadversiones ad Typika graeca,* Romae, 1864. Antonio Rocchi, *La Badia di Grottaferrata*, Roma, 1884. — Rodotà, *Dell' origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia,* 3 vol. 1758-1763, où se trouvent aussi des indications sur le rit des églises séculières de la Sicile et de l'Italie.

[4] Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος

vaux et les commentaires concernant les sources du droit byzantin [1].

Une mention spéciale doit ensuite être donnée aux collections de Fr. Miklosich et Jos. Muller [2], et aux recueils de documents patriarcaux, publiés par M. Manuel Gédéon [3], parce qu'ils contiennent beaucoup de décisions et de définitions sur divers points du rituel byzantin.

Parmi ces définitions, la **διάταξις** du Patriarche Philothée joue le plus grand rôle dans le développement de la liturgie constantinopolitaine.

D'après Krasnoseltzev, ce Patriarche, qui vécut au XIV[e] siècle (1354–1376), se vit contraint de publier une ordonnance, parce qu'à cette époque, en introduisant de divers côtés dans le rituel de la messe une série de rubriques nouvelles et souvent arbitraires, des mains peu scrupuleuses risquaient de consacrer ainsi des coutumes trop différentes les unes des autres [4].

Cette ordonnance du Patriarche n'obtint pas immédiatement l'uniformité désirée, car l'on conserve plusieurs manuscrits dont les rubriques ont été rédigées en

ἁγίων πατέρων, ἐκδοθὲν σὺν πλείσταις ἄλλαις τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετὰ τῶν ἀρχαίων ἐξηγητῶν, καὶ διαφόρων ἀναγνωσμάτων. Τόμοι 6, Athènes, 1852–1859.

[1] Cf. Nic. Milasch, Τὸ Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδ. ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, traduit par l'Archim. Mélèce Apostolopoulos. Athènes, 1906, p. 280 et suiv.

[2] *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Vienne, 1860, 1862. *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, Vienne. 1871–1887.

[3] Πατριαρχικοὶ Πίνακες. — Κανονικαὶ διατάξεις, ouvrages publiés à Constantinople.

[4] **Свѣдѣнія**... p. 265 s. Sur Philothée, Cf. Συλλογὴ ἑλληνικῶν ἀνεκδότων. Constantin Triantaphyllidès, Venise, 1874.

dehors de son influence [1]. Plus tard, elle fut insérée en tête du texte des messes, mais la rédaction primitive subit plusieurs altérations [2].

V. *Commentaires*.

Le commentaire attribué à S. Germain de Constantinople († 740) et connu sous le titre plus ou moins constant de Ἱστορία Ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία, est, après les écrits de S. Maxime, le document liturgique le plus important de cette espèce.

Quelques auteurs, égarés par le contenu de certains remaniements postérieurs, en ont fixé l'âge à l'époque de Germain II (XIII[e] s.) [3]; la rédaction primitive de ce commentaire, due réellement à la plume de S. Germain I[er] selon quelques auteurs [4], doit en tous cas remonter au moins au IX[e] siècle, puisque vers 870 Anastase le Bibliothécaire en fit une traduction latine [5].

De plus, il dut jouir d'une grande popularité, car, au moment où il subissait différentes interpolations, - c'est à dire dans le courant du XI[e] ou du XII[e] siècle [6]

[1] Cf. Codd. Syn. de Moscou, n. 279 et n. 280. — Le Cod. Patr. Jérus. 305 avec le suppl. des f. 243-245 contiennent la description de la messe ainsi intitulée: Περὶ διατάξεως τῆς θείας προσκομιδῆς καὶ λειτουργίας (Krasnos **Матеріалы**... p. 81). — Cod. Vat. gr., n. 573, etc.

[2] Cf. Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 955; 818.

[3] Par exemple, Fronton le Duc, Suppl. à la 4[e] éd. de sa Bibl. Patrum. Paris, 1624, t. II.

[4] Pitra, *Juris Ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, t. II, p. 297. Cozza-Luzzi, *Bibliotheca PP.*, t. X, p. 3-8.

[5] Brightman, op. cit., p. XCIII. L'examen attentif de cette rédaction confirme ce jugement. Krasnoseltzev croit même qu'elle n'a pas vu le jour avant le commencement du XIII[e] s. **Свѣдѣнія**... p. 318.

[6] *Revue de l'Orient Chrétien*, loc. cit., p. 309-311, p. 350-364.

on l'attribuait à l'apôtre S. Jacques, à S. Cyrille de Jérusalem, à S. Cyrille d'Alexandrie, à S. Athanase, à S. Basile et à S. Jean Chrysostome [1].

Le texte grec imprimé dans Migne (P. Gr., t. XCVIII, 383-453) est la reproduction exacte de l'édition de Galland (*Bibliotheca Patrum* t. XIII, p. 203 s.).

Dernièrement, M. Brightman a réduit à quatre types les nombreux manuscrits de ce commentaire et a reconstitué le texte grec original dont s'est servi Anastase le Bibliothécaire [2].

Les canons liturgiques de Jean le Jeûneur [3], loin d'être l'œuvre de ce Patriarche, comme on l'a quelque fois affirmé [4], sont un pâle résumé du traité attribué à S. Germain.

L'œuvre originale de S. Germain, et peut-être ces canons de Jean le Jeûneur, ont vraisemblablement servi de matériaux à la rédaction d'une lettre d'un Patriarche

Cozza-Luzzi (t. X de la continuation de la Bibl. PP. du Cardinal Mai, p. 9-28) copie faite sur la transcription du Card. Pitra. Krasnoseltzev a publié le texte grec de ce commentaire d'après un manuscrit de la Bibl. Synodale de Moscou (n. 327, f. 258-273), en regard d'une version slave tirée du Cod. N. 163 de la même bibliothèque. Cette version a été faite au IX[e] s. par le prêtre bulgare Constantin, et, d'après l'auteur, sur un texte original datant du VIII[e]-IX[e] s. **Свѣдѣнія**... p. 317, 319. — Les textes sont publiés en appendice, p. 323-375. Cf. Andreev. **Св. Германъ, патріархъ Константинопольскій**, Serghiev. 1897, p. 49-51.

[1] *Revue de l'Or. Chrétien*, p. 292-293. Krasnos., p. 68-69.

[2] *The Journal of theological Studies*, IX (1908) January, p. 248-207. April, p. 387-398.

[3] Publiés pour la première fois par Pitra. Spicil. Solesmense, *De sacra Liturgia*. t. IV, p. 440-442.

[4] Krasn., op. c., p. 306.

de Constantinople à l'évêque Paul de Gallipoli dans les Pouilles.

Cette lettre est ainsi intitulée: Διάταξις τῆς προσκομιδῆς παρὰ τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως σταλεῖσα τῷ Κυρίῳ Παύλῳ ὑποψηφίῳ Καλλιπόλεως.

Ecrite dans les environs de 1081 et publiée pour la première fois par le P. Cozza-Luzzi [1], cette διάταξις est un monument précieux pour l'histoire de la liturgie du XI[e] s., car, malgré des redites empruntées aux documents précités, elle contient des remarques originales et fort curieuses que j'ai plusieurs fois l'occasion de relever dans le cours de ce travail.

On connait encore deux autres interprétations de la liturgie étroitement apparentées à la *Théorie mystique* de S. Germain. Je veux parler du traité de Théodore, Evêque d'Andide [2], et du *Discours* qui se réclame du nom de S. Sophrone de Jérusalem (mort en 637) [3]. Théodore connaissait le commentaire de S. Germain, mais sous le nom de S. Basile (ch. V). Le Cod. Vat. gr. N. 2146 en contient un texte plus correct que celui publié par Mai et reproduit par Migne [4].

[1] Bibl. Patrum, t. X, p. 152–169. Le P. A. Rocchi dans la Préface cherche à identifier le Patriarche pour Nicolas III; mais celui-ci ne monta sur le trone qu'en 1084.

[2] Προθεωρία κεφαλαιώσεως περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων. Migne, P. Gr., CXL, 417–468. Dans quelques mss. on trouve le nom de Nicolas. Brightman, l. c.

[3] Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱερουργίᾳ τελουμένων. LXXXVII, 3981–400.

[4] A. L. Zaccagni, liturgiste du XVII[e] s., avait préparé une nouvelle édition de ce texte accompagnée de notes. Voir *Rassegna Gregoriana*, V (1906), p. 549.

Plus originale et plus personnelle que le traité du pseudo-Sophrone, la *Prothéorie* lui est certainement antérieure.

Le premier chapitre du *Discours* est identique au ch. XXXII de l'œuvre de l'évêque d'Andide; les sept chapitres suivants sont empruntés à la *Théorie* de S. Germain; les treize derniers, enfin, sont contenus intégralement dans la *Prothéorie*.

Ce travail de compilation, d'après Krasnoseltzev, a du se faire vers la fin du XII[e] siècle, peut-être au commencement du siècle suivant, et pourrait conséquemment être l'œuvre du Patriarche Sophrone III de Jérusalem (1288-1334); de fait, plusieurs mss. n'ajoutent pas le qualificatif de *saint* au nom de son auteur [1].

Ce genre d'écrits était alors à la mode, car M. Brightman n'a pas relevé moins de neuf commentaires manuscrits plus ou moins apparentés à celui de S. Germain.

Pour le XIV[e] s., nous possédons l'Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας de Nicolas Cabasilas, Archevêque de Thessalonique (mort en 1341) [2]. Ce commentaire n'est pas dépourvu de valeur, mais l'auteur s'y laisse trop souvent emporter par sa haine aveugle contre les Latins.

Au siècle suivant, le premier commentateur est sans contredit Siméon de Thessalonique, dont les connaissances liturgiques étaient fort appréciées de ses contemporains [3].

Jean Nathanaël composa un ouvrage où il réunit pêle-mêle les informations fournies par S. Germain,

[1] P. 314-315.
[2] P. Gr., CL, 368-492.
[3] Voir plus haut p. 288 (note 1).

Théodore d'Andide, Nicolas Cabasilas et Siméon de Thessalonique [1].

Qu'il suffise pour clore cette liste d'indiquer les commentaires suivants, dont les renseignements, d'ailleurs, ne projettent pas beaucoup de lumière sur l'histoire de la liturgie.

Νικολάου Βουλγάρη. Κατήχησις ἱερά ἤτοι τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας ἐξήγησις, Venise, 1681 [2].

Γαβριὴλ Βλασίου, μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἄρτης (1618–1632), Ἐξήγησις τῆς λειτουργίας [3].

Παϊσίου Λιγαρίδου († 1678), Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας [4].

Καλλινίκου Ἀχαρνάν (1603–1702), Ἑρμηνεία πρὸς τοὺς ἱερεῖς καὶ διακόνους [5].

Δαπόντε Καισαρίου (Κωνσταντίνου) (1707–1789), Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας. Ἐν Βιέννῃ 1795 [6].

Γαβριὴλ, μητροπολίτου Νοβογραδίας, Τελετουργία ἱερὰ ἤτοι διατύπωσις σύντομος τῶν ἱεροτελεστιῶν... Ἐν Πετρουπόλει, 1799 [7].

[1] Ἡ θεία λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεων διαφόρων διδασκάλων. Venise, 1574. Cf. Fabricius, *Bibl. Graeca,* t. XI, 648 et E. Legrand, *Bibl. Hellénique des XVe et XVIe s.,* et p. 201 et s.

[2] Sur la vie et les écrits de ce théologien, consulter l'article du Père A. Palmieri dans le *Dictionnaire de théologie,* t. II, c. 1241–1242.

[3] Cfr. Κωνσταντίνου Ν. Σάθα, Νεοελληνικὴ Φιλολογία (1453–1821), Ἐν Ἀθήναις, 1868; p. 304.

[4] *ibid.,* op. cit., p. 316.

[5] *ibid.,* p. 356.

[6] *ibid.,* p. 504.

[7] Cfr. A. Π. Βρέτου, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, μέρος Α', p. 131, n. 356.

Cet ouvrage a été traduit du russe par Eugène Boulgaris. L'original parut en 1792 à Pétersbourg sous ce titre: **Истолкователь церковныхъ обрядовъ** *(Explication des cérémonies ecclésiastiques)* [1].

Δημητρίου Νικολάου, τοῦ Δαρβάρεως Ἐγχειρίδιον Χριστιανικόν. Ἐν Βιέννῃ, 1803 [2].

[1] Cf. Philarète, **Обзоръ русской духовной литературы** *(Aperçu de littérature ecclésiastique russe)*, Pétersbourg, 1884, p. 386–387.
[2] Βρέτου, l. c. p. 142, n. 386.

TROISIÈME PARTIE

Les développements du texte grec de la Liturgie de S. Jean Chrysostome.

SOMMAIRE. Remarque sur la méthode suivie dans cette partie.

I. *Préparation:* son double point de vue. A. Préparation des ministres Récitation des prières; baisement des icones; habillement. B. Préparation dos oblats ou Prothèse. Les quatre phases de son développement.

II. *Liturgie des catéchumènes.* A. Transition de la prothèse au début de la messe. B. La double enarxis byzantine. C. Ses éléments constitutif. 1. La grande collecte et les collectes en général. 2. Antiphones. 3. Petit introït. 4. Trisagion. 5. Lectures. 6. Ectenès. 7. Prière et renvoi des catéchumènes.

III. *Liturgie des fidèles.* Division. A. Rits préparatoires. 1. Prières sur les fidèles. 2. Grande entrée: ses différentes parties. 3. Baiser de paix et récitation du symbole. B. Anaphore: 1. Eucharistie; 2. Récit de l'institution; 3. Anamnèse et Épiclèse; 4. Intercession; 5. Collecte et Oraison dominicale; 6. Actes manuels: *a*) élévation; *b*) fraction; *c*) mélange; *d*) zéon. 7. Communion du prêtre, du diacre et des fidèles. C. Conclusion. 1. Action de grâces. 2. Renvoi et conclusion. 3. Antidoron, ablutions, dépouillement etc.

Tableau synchronique des modifications du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome.

Pour exposer les développements successifs du texte de notre liturgie, on peut se servir de deux méthodes: suivre l'ordre chronologique, en indiquant siècle par siècle les changements survenus soit par voie d'additions, soit par altérations d'un état de choses précédent; ou bien, examiner en particulier chacune des parties de la messe et signaler les modifications que les circonstances de temps et de lieu y ont apportées dans le cours des siècles.

Dans les pages qui vont suivre on trouvera les avantages de ces deux procédés. A la fin de cette troisième partie un tableau synthétique montre époque par époque les développements du texte de la liturgie chrysostomienne, tandis que ses différentes parties sont au préalable soumises à une minutieuse analyse.

La liturgie byzantine, dans son état actuel, peut être divisée en trois parties:

I. La Préparation.
II. La Liturgie des catéchumènes, ou l'avant-messe [1].
III. La Liturgie des fidèles.

Je suivrai cette répartition.

I. *La Préparation.*

D'après les euchologes modernes la préparation à la sainte liturgie est double: la *préparation des ministres* et la *préparation de la matière du sacrifice.* La première regarde *l'âme* par l'observation de certaines règles morales et la récitation de prières déterminées; ensuite le *corps,* en prescrivant le revêtement des ornements liturgiques. La deuxième préparation est connue sous le nom de *Prothèse:* elle fera l'objet d'une étude spéciale.

A. *Préparation des ministres.*

Les prescriptions d'ordre moral rappelées par l'euchologe, je veux dire la pureté de conscience, l'absti-

[1] On peut discuter sur cette ancienne division de la messe ainsi que sur les termes qui l'expriment; mais elle correspond assez bien à la physionomie actuelle de la liturgie byzantine. Sur la composition de la messe, voir Fern. Cabrol. *Les origines liturgiques,* Paris, Letouzey et Ané 1906, p. 127-147.

nence etc., sont anciennes dans l'histoire de l'ascétisme byzantin, mais elles reçurent leur consécration par la constitution du Patriarche Philothée [1].

Quant aux prières que le prêtre récite devant l'iconostase et pendant qu'il s'habille, elles ont donné lieu à un développement que je vais brièvement esquisser.

Les premiers mss. ne fournissent aucune indication à ce sujet.

D'après un document du XIe s., le prêtre en s'habillant et pour se préparer à la célébration des saints mystères récitait seulement cette prière: **Δέσποτα, Κύριε ὁ Θεός τῶν πατέρων ἡμῶν, ἐξαπόστειλόν μοι δύναμιν ἐξ ὕψους...** Elle est intitulée dans le ms. **Εὐχὴ, ὅτε ἀμφιέννυται ὁ ἱερεὺς τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ παρασκευάζεται λειτουργῆσαι** [2], et ne figure pas dans cet euchologe au début de la liturgie, mais avec d'autres prières détachées.

Dans d'autres exemplaires on trouve des oraisons d'une teneur différente, que le prêtre sans doute récitait par pure dévotion [3].

Ce n'est que plus tard, probablement vers le XIIe/XIIIe s., que s'établit un double rit, bien distinct.

[1] Voir plus haut, p. 289. — Μέλλων ὁ ἱερεὺς τὴν θείαν ἐπιτελεῖν μυσταγωγίαν ὀφείλει προηγουμένως μὲν κατηλλαγμένος εἶναι μετὰ πάντων, καὶ μὴ ἔχειν κατά τινος καὶ τὴν καρδίαν ὅση δύναμις ἀπὸ πονηρῶν τηρῆσαι λογισμῶν ἐγκρατεύσασθαι τε μικρὸν ἀφ' ἑσπέρας καὶ ἐγρηγορέναι μεχρὶ τοῦ τῆς ἱερουργίας καιροῦ.

[2] Cod. Sin. N. 959. Dans le Cod. Sin. N. 966 [XIIIe s.] fol. 25, on trouve cette même prière avec cette addition: Δέσποτα Κύριε.... ἔπιδε ἐπ' ἐμὲ τὸν ἁμαρτωλὸν καὶ ἀνάξιον δοῦλόν σου ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ καὶ στόλην περιβαλόμενον ἱερὰν, δύναμιν... (Dmitr. p. 205). — Dans le ms. de Karlsruhe contenant la traduction latine des deux liturgies, cette prière, détachée, se trouve avant celle de l'évangile. Cf. Mone, *Lateinische und griechische Messen,* p. 139.

[3] Bibl. du Patr. de Jérus. N. 362 (607), [XIVe s.], (Dmitr. p. 319).

Le premier consiste à faire trois *métanies* [1] devant les portes de l'iconostase, à y vénérer les images, à demander le pardon des frères ou des assistants soit avant soit après être entré dans le sanctuaire [2]; enfin à y baiser l'autel ou le livre des évangiles [3]. La cérémonie de l'habillement lui fait suite.

Devant l' iconostase, le prêtre récitait soit le Βασιλεῦ οὐράνιε..., trois fois avec d'autres prières [4], soit la prière Κύριε, ὁ Θεός... ἐξαπόστειλόν μοι... une fois [5], ou même trois fois [6].

Selon un ms. du monastère de Pantéléimon (XIII[e] s.), le prêtre doit se laver les mains avant de vénérer les icones [7]. Il y s'agit probablement d'un usage local, car en soi cette cérémonie est intimement liée avec la préparation des oblats. Quand celle-ci fut transportée au début de la messe, elle entraina à sa suite tous les rits concomitants, et le lavement des mains se fit naturellement après le revêtement des ornements sacerdotaux [8].

Le baisement des images de l'iconostase existait certainement à l'état de dévotion, avant d'être inséré dans les rubriques de l'euchologe. Cette coutume uni-

[1] μετάνοια = προσκύνημα.

[2] Bibl. Patm. Cod. 719 [XIII[e] s.], (Dmitr. p. 170).

[3] Première mention explicite dans Cod. Bibl. Sin. 986. (Dmitr. p. 602).

[4] Patm. Cod. 719.

[5] Cod. Pantéléimon. (Krasn. **Матеріалы**... p. 10). - Cod. Esphigm. (1306) (Dmitr. p. 262). - Cod. N. 381 de la Bibl. syn. de Moscou (Krasn. p. 18). — Διάταξις du Patr. Philothée (Krasn. p. 36). — Vat. gr. N. 1213 (Krasn. **Свѣдѣнія**.. p. 127). — *Editio princeps* (Rome, 1526) reproduite par Swainson (p. 102).

[6] Cod. gr. N. 2509 Bibl. nation. de Paris.

[7] Krasn. **Матеріалы** p. 9-10.

[8] Voir aussi, plus loin, cérémonie de la Grande Entrée.

verselle parmi les fidèles de rit grec est religieusement observée par eux à l'entrée et à la sortie de l'église et à des moments déterminés de la messe et des autres offices. Cet acte de piété, qui pouvait facilement se pratiquer durant la récitation des heures canoniques avant la liturgie, gagna toujours en importance et finit par prendre le caractère officiel qu'il conserve aujourd'hui [1].

Durant le revêtement des habits liturgiques, le prêtre récite pour chacun d'eux une prière spéciale; mais on remarque une certaine oscillation dans leur choix avant d'arriver à l'uniformité complète.

Voici les particularités plus notables.

Pour l'épitrachèlion on constate plusieurs usages. Tantôt la prière fait allusion à la couronne d'épines, ou aux liens qui enlacèrent les mains du Sauveur durant sa passion [2], tantôt à la grâce du S. Esprit [3]. Le souvenir des liens a été spécialement recherché: on retrouve les mêmes paroles à la fin de la prière pour la ceinture [4], parfois même le prêtre les récitait en se rendant à la Prothèse [5].

[1] On le trouve noté avec les prières et les cérémonies particulières dans le Cod. 977 gréco-arabe du Mont-Sinaï (1516) (Dm. p. 708). - Cod. N. 425 du Métoque du S. Sépulcre à Constantinople, (Dm. p. 818).

[2] Πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν, περιέθηκαν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ, ζυγὸν δικαιοσύνης, καὶ δήσαντες αὐτὸν ἀνήγαγον καὶ παρέδωκαν Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι. Cod. Patm. N. 719. (Dmitr. p. 171). – Cod. Falascae (Goar p. 100). — Cod. Sin. N. 986, (Dm. p. 603), au moment où il passe cet ornement autour du cou. Cf. le texte grec du commentaire dit de S. Germain, dans Brightman l. c. p. 262, ad 19.

[3] Ἡ χάρις καὶ ἡ βοήθεια τοῦ παναγίου Πνεύματος ἔσται μεθ' ἡμῶν, πάντοτε.... Ὡς ἐν μέσω τῶν μαθητῶν σου...! Cod. Mon. Pantél. (Krasn. p. 10). - Cod. Esphigm. [1306], (Dmitr. p. 262).

[4] Ms. du Patr. de Jérus. [XV[e] s.] (Krasn. p. 83).

[5] Cod. Mon. Pantél. [XIII[e] s.] (Krasn. p. 10).

La prière qui est affectée aujourd'hui à l'épigonation était en certains endroits appliquée à la ceinture [1].

L'épimanikion de la main droite, pendant longtemps et assez universellement, est accompagné de ce verset: Δεξιὰ Κυρίου ἐποίησε δύναμιν, δεξιὰ Κυρίου ὕψωσέ με... [2].

Les paroles du phélonion sont restées les mêmes jusqu'à ce jour. A signaler cependant une prière spéciale pendant que le prêtre le laissait retomber [3]. La coutume de porter le phélonion replié sur les épaules pendant la Prothèse semble avoir été observée presque partout, bien qu'il n'en soit fait mention expresse que dans les rédactions postérieures de la messe, chargées de rubriques.

Quant au diacre, dès le XIIIe/XIVe s. il demande la bénédiction au prêtre [4], mais il ne récite pas toujours les prières propres à chacun de ses ornements [5]. On constate notamment qu'au début il n'avait pas l'usage des surmanches [6].

[1] Cod. Patm. N. 719 [XIIIe s.] (Dmitr. p. 171). Cod. Falascae, (Goar, p. 100).

[2] Cod. Bibl. Synod. de Moscou N. 381 [XIIIe s.] (Krasn. p. 19). – Cod. Pantel. N. 435, ib. p. 38. – Cod. Patr. de Jérus. [XVe s.] (ib. p. 83). – Cod. Vat. gr. N. 573, (ib. p. 96) etc.

[3] Cet acte est ainsi indiqué par les rubriques: Εἰς τὸ χάλασμα· Σκέπασον ἡμᾶς ἐν τῇ σκέπῃ... Cod. Pantel. N. 719 [XIIIe s.] (Dm. p. 171). Καὶ ἐφαπλῶν αὐτὸ... Cod. Falascae, (Goar, p. 100).

[4] Εὐλόγησον Δέσποτα τὸ ἐνδυόμενον. Cod. Bibl. Syn. de Moscou N. 381 (Krasn. p. 19). Après, on a précisé en disant: τὸ στοιχάριον σὺν τῷ ὠραρίῳ.

[5] Cf. Cod. Vat. N. 1213 [XVIe s.]. (Krasn. Свѣдѣнія... p. 128), d'après lequel il récite la prière: 'Εξαπόστειλον, Κύριε...

[6] Ibid. – Ed. Morelliana, p. 69. — Selon le Prof. A. Neselovsky, les ἐπιμανίκια faisaient exclusivement partie du vestiaire des empereurs byzantins. Ceux-ci en concédèrent l'usage d'abord aux patriarches, puis aux évêques qui le passèrent ensuite aux prêtres, ainsi qu'aux archidiacres et protodiacres. Au XVIIe s. seulement, tous les diacres, indistinctement

B. *Prothèse ou Préparation des oblats.*

La préparation des oblats dans la liturgie byzantine s'accomplit aujourd'hui avec un rit qu'elle n'avait pas à ses origines. Temps, lieu, ministres, formules, tout s'est successivement modifié, transformé, allongé.

Je tracerai brièvement ici les phases de cette évolution.

La préparation de la matière du sacrifice est intimement liée à l'acte des offrandes. Disparu aujourd'hui presque complètement de la liturgie, cet acte, au début, avait plus d'importance que la préparation elle-même.

Tout d'abord, il avait lieu après le renvoi des catéchumènes, avant de commencer l'action eucharistique par excellence.

Depuis longtemps les liturgistes avaient signalé ce fait [1], mais nous devons au P. Al. Pétrovsky de l'avoir mis en pleine lumière [2].

eurent le privilège de porter cet ornement. **Чины хиротей и хиротоній.** Kamenetz-Podolsk. 1906, p. 161. — Cf. P. Bernadakis. *Les ornements liturgiques chez les grecs.* Echos d'Orient, V. Févr. 1902, p. 131.

[1] There would seem, dit J. Wilckham Legg, to be evidence in the liturgies of the first four or five centuries that the setting of the bread and wine on the altar followed the reading of portions of the scriptures, and the expulsion of the catechumens; that it was closely connected with the kiss of peace; and immediately preceded the more solemn prayer or anaphora. In fact, this is the opinion expressed by Renaudot in the dissertation prefixed to his Coll. of Liturgies t. I, p. VII, and by Sir William Palmer (Origines Lit. London 1845, Vol. I, p. 13). *Ecclesiological Essays* (Library of Liturgiology and Ecclesiology t. VII), London 1905, p. 94. Voir aussi S. Pétridès. *La préparation des oblats dans le rit grec.* Echos d'Orient, III. Déc. 1899, p. 65-78.

[2] **Древній актъ приношенія вещества для таинства евхаристіи и послѣдованіе проскомидіи** (*L'acte ancien de l'offrande de la matière pour le sacrement de l'eucharistie et le rituel de la prothèse*). **Христіанское чтеніе,** LXXXIV. Mars 1904, p. 406-432.

Dans l'ancienne discipline de l'Eglise, défense absolue était faite aux catéchumènes ainsi qu'aux pénitents de faire des offrandes: aussi bien étaient-ils renvoyés avant l'offertoire [1].

Seuls les fidèles jouissaient de ce privilège, qui tourna bientôt à l'état d'obligation. L'Eglise, de son côté, sanctionnait cet acte en récitant souvent une oraison sur ceux qui offraient à ses ministres le pain et le vin du sacrifice. On trouve par exemple dans la liturgie de S. Marc une prière de cette teneur et l'oraison actuelle de la prothèse byzantine y fait clairement allusion: μνημόνευσον... τῶν προσενεγκάντων.

Mais plus qu'un simple privilège ou qu'un devoir, l'offrande était destinée à revêtir une haute signification dogmatique: elle devait indiquer aux fidèles leur participation aux saints mystères et fomenter, en la symbolisant, leur union dans une même foi et un même sacrifice.

Voilà pourquoi les diacres, chargés officiellement de recueillir les dons, ou encore les prêtres, récitaient souvent à ce moment les noms des offrants [2].

Comme l'entrée du sanctuaire et l'accès de l'autel étaient interdits aux laïques [3], on détermina un endroit où les offrandes devaient être déposées (sacrarium, πρόθεσις); l'on se contentait même fréquemment d'une simple table mise à coté de l'autel (παρατράπεζον) [4]. Aux diacres encore incombait la charge de les transporter ensuite à l'autel du sacrifice [5].

[1] P. 407-408.

[2] Voir plus loin cérémonie de la Grande Entrée.

[3] Canon 69 du concile *in Trullo*.

[4] *Chronicon paschale* Migne, P. gr. XCII, col. 1001. – Pétrovsky, p. 410-411.

[5] S. Eutychius *De paschate et S. Eucharistia* l. VIII, Migne, P. gr. LXXXVI, 2400.

Plus tard, quand le catéchuménat fut supprimé et que la discipline réglant la situation des pénitents se fut modifiée, la distinction entre les deux parties de la liturgie cessa du même coup et toute la synaxe eucharistique depuis son début jusqu'à la fin revêtit le même caractère aux yeux de tous les fidèles. Il n'y eut plus de motif pour laisser l'offrande à sa place primitive et celle-ci fut naturellement transportée au commencement de la liturgie.

Je crois avec le P. Alex. Pétrovsky que ce changement eut lieu entre le VIIIe et le IXe siècle [1], mais pas soudainement ni partout à la fois.

Grégoire le Décapolite, dans son *Discours historique* composé vers 820, parle de la prothèse comme d'un acte séparé, posé au début de la liturgie [2].

Ἡ τελεία προσκομιδὴ ἐν τῇ ἀρχῇ γίνεται, dit sans plus Théodore Studite (759-826) dans son traité *de Praesanctificatis* [3].

Le rituel de la préparation des oblats, dans ce stade, conserve sa simplicité originale.

Les premiers mss. qui font mention de cette cérémonie au début de la liturgie n'indiquent qu'une simple prière qui se récitait par le célébrant dans le σκευοφυλάκιον, ou sacristie, pendant qn'on déposait le pain dans le disque [4].

[1] P. 414.

[2] P. Gr. t. C, 1201.

[3] P. Gr. t. XCIX, 1690.

[4] Εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ ἄρτου ἐν τῷ δίσκῳ (Cod. Barberini), - Εὐχὴ τῆς προθέσεως τῶν δώρων ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τὸν ἄρτον τῆς προθέσεως ἐν τῷ διακονικῷ (Cod. Porphyr.). - Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ (Cod. Sebastian.). - Εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ πατριάρχης ἐπὶ τῇ προθέσει τοῦ ἁγίου ἄρτου (Cod. Isid.

Il n'existe, de même, aucun cérémonial pour le mélange de l'eau et du vin dans le calice. Nicéphore, Patriarche de Constantinople (806–815), défend de tracer sur le calice le signe de la croix pendant la récitation de la prière: οὐ χρὴ σφραγίδα ποιεῖν ἐν τῇ εὐχῇ τοῦ σκευοφυλακίου ἐπὶ τὸ ἅγιον ποτήριον [1].

Ce qui indique, d'autre part, que déjà à cette époque (fin du VIIIe et commencement du IXe s.), on commençait à tracer le signe de la croix sur le pain. Du moins c'est à cet usage que devait servir la sainte lance (ἡ ἱερατικὴ λόγχη) mentionnée par Théodore Studite [2].

Le cérémonial de la préparation des oblats ne tardera pas à se compliquer et à entrer dans la *troisième* phase de son développement.

D'après la μυστικὴ θεωρία de S. Germain, le prêtre, dans le σκευοφυλάκιον, reçoit des mains du diacre ou du sous-diacre un oblat (*oblatio*, προσφορά), et, traçant au-dessus le signe de la croix, il prononce ces mots: ὡς πρόβατον..., puis il le dépose dans le disque et dit en le désignant du doigt: οὕτως οὐκ ἀνοίγει..... ἡ ζωὴ αὐτοῦ (Is. LIII, 7–8) [3]. Il prend ensuite le calice, et, tandis

Pyrom. Goar, p. 180). Cf. Cochlaeus, *Speculum antiquae devotionis*, Mogunt. 1549, cité par Brightman, p. 539. - Cod. Vat. Gr. N. 1170. - Cod. Sin. N. 961.

[1] Règle 30. Pitra, *Iuris Eccl. Graecorum historia et monumenta*, t. II, Romae, 1868, p. 330.

[2] *Adv. Iconomachos* I. P. Gr. XCIX, 489. – Τὸ δὲ σφραγίζεσθαι τὴν προσφορὰν ὁ μέγας Βασίλειος παρέδωκεν, rencontre-t-on plus tard dans le commentaire du pseudo-Sophrone. P. Gr. LXXXVII, 3988.

[3] Quocirca suscipiens sacerdos in disco a diacono vel subdiacono *oblationem*, sumensque lanceam et purgans eam deindeque in speciem crucis designans eam, dicit: *Tanquam ovis...* Quo dicto, positaque iam oblatione in disco sancto, digito extenso super eam, hanc demonstrans effatur: *Sic non aperuit...* (P. Sophr. Pétridès, l. c. p. 352). Texte grec dans Brightman, l. c. p. 264.

que le diacre y verse de l'eau et du vin, il récite ces versets de l'évangile de S. Jean: ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ... ἡ μαρτυρία αὐτοῦ (XIX, 34-35). Il dépose ensuite le calice sur l'autel, et, en désignant du doigt l'agneau immolé sous la forme du pain et le « sang répandu » sous la forme du vin, il ajoute cet autre verset: ὅτι τρεῖς εἰσὶν... (I Joh. V, 7) [1]. Enfin, il encense et récite la prière de la préparation [2].

Cette première partie de la prothèse s'est maintenue dans son état de simplicité primitive dans la liturgie de S. Pierre, en usage dans le sud de l'Italie et dans la Sicile pendant plusieurs siècles [3].

Dans la version latine d'Anastase le Bibliothécaire, on suppose que le prêtre dépose le pain dans le disque; mais, anciennement, cet acte à raison même de sa simplicité était accompli par le diacre, et cette coutume se maintint plus longtemps dans l'église de Constantinople [4]. Plus tard on émit des doutes à ce sujet; dans les instructions envoyées à l'évêque de Gallipoli, le Patriarche de Constantinople a soin de noter que le prêtre et le

[1] Ibid.

[2] Des deux oraisons de la prothèse byzantine, celle que contiennent les codd. Barb. et Porphyr.: Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς... en tête de la liturgie chrysostomienne, fait clairement allusion à la prophétie de la passion du Sauveur dépeinte sous la figure de l'agneau mené à la boucherie. Les premiers commentateurs s'en sont aussi inspirés pour donner à la prothèse le même symbolisme; le texte interpolé de la *Théorie* de S. Germain s'écarte de cette donnée traditionnelle en affirmant: τὸν τριακονταετῆ χρόνον τὸν πρὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὰς διατριβὰς ἡ πρόθεσις ἐκκληροῖ.

[3] Cf. Cod. Paris. gr. N. 322. - Vat. gr. N. 1970. Sur cette liturgie, voir D. Ant. Baumstark, op. cit. p. 66.

[4] S. Germain. *Th. myst.* XCVIII, 397. - Ἐν τῇ μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ οὕτως ἐτελεῖτο πάλαι καὶ παρὰ τῶν διακόνων ἡ προσφορὰ διετέμνετο. Théod. d'And. CXL, 429.

diacre ont également qualité pour faire la préparation des oblats: δεκταῖοι γάρ εἰσι καὶ ἀμφότεροι [1].

Le texte interpolé de la Théorie mystique, ainsi que les commentaires de Théodore d'Andide et du Pseudo-Sophrone, nous apprennent une autre pratique, à son début propre aussi, semble-t-il, à la Grande Eglise: le diacre, avant de déposer le pain dans le disque, en découpait d'abord un morceau à l'aide de la lance, pendant qu'il récitait les paroles prophétiques d'Isaïe: Οὕτω καὶ τὸ κυριακὸν σῶμα.... παρὰ τοῦ διακόνου, ὡς ἡ μεγάλη Ἐκκλησία παρέλαβε, διατέμνεται σιδήρῳ τινὶ ὅνπερ καὶ λόγχην λέγουσιν (P. Gr. t. XCVIII, 397).

Ce fut vraisemblablement vers le X[e]/XI[e] siècle que cette nouveauté fut introduite dans le rituel de la prothèse. Peut-être y fut-on amené par le fait que, le nombre des communiants étant parfois restreint, il fallait proportionnellement diminuer la quantité de pain: une prosphora entière eût été en effet trop grande pour le prêtre et ses concélébrants. Le Patriarche qui en écrivit à l'Evêque de Gallipoli suppose du moins ce cas: Εἶτα τετραγονειδῶς τὴν σφραγίδα ἀποδιαιροῦσι, εἴπερ τὸ μὲν μὴ περιφέρῃ τὸ πλῆθος ἱερουργούντων ἐντός. Εἰδ' εἴη πλῆθος, στρογγυλοειδῶς τὴν ὅλην ὄψιν τῆς ἀναφορᾶς ἀφαιροῦσι [2]. Malgré cette innovation, l'usage antique de

[1] L. c. p. 167. - Le pseudo-Sophrone mentionne toujours le diacre ou le prêtre. Léon Thuscus, dans sa traduction, s'exprime ainsi: *Diaconus igitur accipiens panem, si cum sacerdote missam celebraturus sit, seu etiam sacerdos sine diacono facit in eo cum lanceola dicens:* In nomine, etc. Même remarque dans la version latine faite par son contemporain, Nicolas d'Otrante (Mone, l. c. p. 140). - Plus tard, la controverse se ralluma sur le terrain théologique: on se demandait si le diacre avait ou non le pouvoir d'offrir des parcelles. Cf. P. Arcudius, *De Concordia Eccl. occ. et or. in 7 Sacramentorum administratione.* Parisiis, M.DC.XXVI, L. III.

[2] L. c.

signer la partie supérieure de l'oblat n'était pas tombé: on ajouta seulement à cet acte de nouvelles paroles [1].

A la même époque on rencontre la mention des trois voiles [2] ainsi que de l'astérisque, dont l'usage dérive tout naturellement de l'emploi d'un voile pour couvrir le disque [3].

Le symbolisme, qui a toujours joué un rôle important dans le développement des rits, exerça particulièrement son influence sur celui de la prothèse byzantine.

Probablement sous l'inspiration des commentaires de S. Germain et de ses imitateurs, on poussa toujours plus loin l'interprétation des versets d'Isaïe. Quelques-uns, pour mieux symboliser ces paroles, enlevaient la parcelle du pain nommée dorénavant *agneau*, ἀμνός, en récitant presque toujours les mots: ὅτι αἴρεται...; puis ils la retournaient de façon à tracer le signe de la croix sur sa partie molle exposée. Les manuscrits du XII[e] s. indiquent presque tous cet usage [4].

A cette même époque, on encense l'astérisque et les voiles en accompagnant cet acte de paroles appropriées

[1] L. c. p. 168.

[2] Dans le cod. Falascae, toutefois, il n'est fait mention que d'un seul voile (Goar, p. 100).

[3] Certains inventaires d'églises ou de monastères, datant du XI[e] siècle, font déjà mention de l'astérisque. Cf. S. Pétridès, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, au mot *Astérisque*, c. 3003.

[4] Après ἡ ζωὴ αὐτοῦ on ajoutait parfois la petite doxologie: Δόξα Πατρὶ... (Trad. de L. Thuscus). – Cod. Par. Gr. 323. – En traçant le signe de la croix, on disait: Θύεται ὁ ἀμνὸς... ibid. – Plus tard on avertit dans les rubriques de ne pas replacer « l'agneau » dans sa position normale, quand le pain est chaud, car le métal au contact de sa partie molle deviendrait humide. Cf. Διάταξις de Philothée (Krasn. p. 42). – Cod. du S. Sépulcre à Constantinople, N. 425. (Dmitr. p. 820).

à leur signification mystique de « ciel » et « d'atmosphère »[1].

Tout ceci a lieu avant l'usage de détacher des parcelles en l'honneur des saints et à l'intention des vivants et des morts. Cette particularité inaugure la *quatrième phase* du développement de la prothèse[2].

Dès l'origine, l'Eglise permit aux fidèles de faire des offrandes pour ces différentes catégories de personnes[3]; mais, sans les distinguer, les prêtres réglaient la quantité des pains à consacrer selon le nombre des communiants. Petit à petit, il s'établit une différence entre la prosphora principale et celles offertes pour d'autres fins du sacrifice eucharistique, différence que nous constatons vers le Xe/XIe siècle.

Pierre, chartophylax de l'Eglise de Constantinople, (XIe s.), interrogé s'il est permis de célébrer la messe avec un seul pain, répond que cette coutume n'offre rien d'illicite, « à moins qu'en ce jour on ne célèbre la

[1] Pour l'astérisque (quand il en est fait mention): Τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι... Paris. gr. N. 323. Cod. Bibl. Syn. de Moscou N. 381; verset auquel on ajouta plus tard ces mots de l'évangile: καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ ἐλθὼν ἐπάνω... qui finirent par rester seuls. Cf. Διάταξις de Philothée. – Krasn. p. 87. Cod. Vat. gr. N. 573. (Krasn. p. 101). – Dmitr. p. 171, 919, 955. – Pour les voiles, on récite différents versets qui correspondent à ceux que l'on a conservés, mais l'ordre en est parfois interverti. L'encensement de ces objets a lieu avant la prière de la prothèse, sauf dans la liturgie de S. Pierre, où cette prière est suivie de l'oraison de l'encens et de cet encensement lui-même (codd. cit.).

[2] Cf. **Историческое происхожденіе и знаменіе изъятія частицъ изъ просфоръ** *(Origine historique et signification du rit des parcelles pour les vivants et pour les morts).* **Вѣра у Разумъ,** 1906, n. 7 p. 345-353.

[3] S. Jean Chrys. fait mention expresse d'une offrande pour les morts dans une homélie sur les Actes des Apôtres (XXXI, 4).

fête d'un saint ou que l'offrande ait été faite en mémoire des défunts »[1].

Plus tard, les moines de l'Athos interpellèrent le Patriarche de Constantinople sur le temps et le lieu à choisir pour manger les restes des oblats. Nicolas, qui vivait sous l'empereur Comnène (1080–1118), leur répondit: Les restes (κλάσματα) de la prosphora destinée au sacrifice (ὑψωθεῖσα προσφορά) peuvent être mangés à l'église, à la fin de la liturgie, les autres en un endroit quelconque, mais ἀποτεταγμένως καὶ ἰδιαζόντως[2].

De même que l'on détachait l'hostie principale d'un oblat sans l'offrir tout entier, ainsi on enleva des autres des parcelles secondaires. Ces commémoraisons, faisant logiquement suite à l'oblation de l'agneau, précédaient, à l'origine, le mélange de l'eau et du vin[3]. Plus tard seulement, quand le rit se compliqua, l'on fit mémoire des saints, ainsi que des vivants et des morts, après cette cérémonie. Au début, en effet, l'extraction des parcelles était faite avec beaucoup de simplicité et la plus grande latitude était laissée au prêtre, tant pour le nombre des prosphoras que pour le choix des commémoraisons et la place des parcelles dans le disque.

[1] Ράλλης καὶ Πότλης, Op. cit. t. V, p. 369.

[2] Gédéon. Κανονικαὶ διατάξεις, t. I, p. 12. – En commentant cette décision patriarcale, les canonistes postérieurs ont distingué trois sortes de προσφορά: 1. celle dont on extrait l'*agneau*, et seuls les restes de celle-ci peuvent être distribués comme ἀντίδωρον; 2. les prosphoras dont on détache des parcelles en l'honneur des saints et en mémoire des vivants et des morts; les morceaux de celles-ci doivent être consommés après l'antidoron, mais sans lait, ni fromage, ni poisson; 3. enfin les oblats qui n'ont pas servi, et on peut librement en faire n'importe quel usage. Cf. Πηδάλιον Ed. de Zante, ΑΩΞΔ, p. 74, ἑρ. ε' et p. 681, n. 3.

[3] Cod. Falascae (Goar, p. 100). – Erasme, D. Ioannis Chrys. missa graeco-latina, Paris, 1537.

On prenait, par exemple, un oblat pour la Vierge et les saints; un autre pour les vivants et les morts [1]; ou bien l'on mettait à part le pain dont était détachée la parcelle en l'honneur de la Vierge, et, pour les autres commémoraisons, on se servait tantôt d'un seul pain [2], tantôt de quatre [3], de cinq [4], ou même de sept pains [5].

Après la commémoraison de la Ste Vierge, on faisait mémoire de la Ste Croix, des Anges, des Prophètes, des Apôtres, des Patriarches, des Justes de l'Ancien Testament, des Martyrs, des Confesseurs, des Hiérarques, des Docteurs, des Vierges, des Anargyres, des Ancêtres de N. S., etc., en se contentant d'une dénomination générale, puis, les prêtres, par dévotion, mentionnèrent en particulier les saints les plus insignes et les plus populaires de chacune de ces catégories [6]. Il en était de même des vivants et des morts.

Quand les communions sont nombreuses, on continue à faire usage de plusieurs disques et de plusieurs calices [7].

[1] Erasme. Missa graeco-latina.

[2] Cod. Falascae. - Cod. Vat. gr. 1213.

[3] Cod. Bibl. Syn. Moscou N. 381 (Krasn. p. 20-21).

[4] Cod. Pantél. (Krasn. p. 10-11). - Cod. Esphigm. (Dm. p. 263-264). Cod. Vat. gr. N. 573.

[5] Cod. Sin. N. 986. (Dm. p. 603-604).

[6] Les commémoraisons des saints, en général, sont précédées du mot πρεσβείαις, les autres de μνήσθητι. - Le cod. Vat. gr. N. 573 contient cette formule intéressante pour les premières: Δέξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ταύτην εἰς δόξαν καὶ τιμὴν... et pour les autres... εἰς ἱλασμὸν... (Kr. p. 97-101). - Les codd. Pantél. (Kr. p. 10-11), Esphigm. [1306] (Dmitr. p. 263), N. 362 du Patr. de Jérus., N. 425 du S. Sépulcre à Constantinople, N. 120 Esphigm. etc., se font particulièrement remarquer par l'abondance des saints commémorés.

[7] Cet usage est très ancien dans le rit byzantin. Voir S. Maxime, Q. 41: Ἄνισα προτίθησιν ἡ ἐκκλησία τοὺς ἄρτους καὶ ποτήρια. - Βάλλει εἰς τα ἅγια

La place de ces parcelles dans la patène, ai-je dit, est facultative; les rubriques précisèrent ce détail comme les autres à une époque relativement tardive.

La Διάταξις du Patriarche Philothée, par exemple, prescrit de déposer les parcelles de la Vierge et des saints à gauche de l'agneau, les autres au-dessous [1].

Probablement quand on commença à réciter le verset 11 du psaume 44: Παρέστη ἡ βασίλισσα ... après avoir détaché la parcelle de la Vierge [2], on se demanda quel côté devait être considéré comme la droite de l'hostie principale, et ces doutes engendrèrent une controverse restée célèbre dans les annales de l'Eglise byzantine [3].

Les catégories de saints furent réduites au nombre de neuf, les μερίδες restreintes à une par catégorie et disposées sur trois rangées [4].

Quelques cérémonies, dans cette dernière période de développement, sont encore ajoutées: percement du pain renversé pendant la récitation du verset de S. Jean:

ποτήρια (μερίδας), Cod. Barberini et Cod. Vat. gr. 1170. Cochlaeus, *Speculum antiquae devotionis*, p. 117. - La lettre du Patr. de Constantinople à Paul de Gallipoli prescrit de disposer les disques et les calices en forme de croix: l. c. p. 169, op. cit. — Cf. A. Neselovsky, p. 122, etc.

[1] Kr. p. 43 et s. - Ed. princeps.

[2] Cod. Esphigm. N. 120 (Dm. p. 955). - Cod. du S. Sépulcre à Constantinople. (Dm. p. 818). Le premier de ces manuscrits prescrit de destiner à la mémoire de la S. Vierge une grande parcelle (μεγάλη μερίς), le second la veut de forme triangulaire (μερίς τρίγωνος).

[3] Le différend fut tranché par une lettre du Patriarche Parthénios IV datée du mois de Mai 1667. Sur la controverse, voir S. Pétridès, *Echos d'Orient*, III, p. 75-77.

[4] Ἰστέον, dit le Cod. N. 421 du mon. S. Pantél., ὅτι εἰς ἕκαστον τάγμα τῶν ἁγίων, καὶ εἰς ἕκαστον ἅγιον ὃν βούλεται καὶ εἰς ἑκάστου ζῶντου ἤτε τεθνεώτου αἴρει μερίδα. (Kr. p. 46).

Εἷς τῶν στρατιωτῶν..... [1], formule de bénédiction pour le mélange de l'eau et du vin [2]; enfin début et finale [3] identiques à ceux de tout autre office, qui font de la prothèse un véritable rit préparatoire à la messe, τάξις, ἀκολουθία τῆς προσκομιδῆς, dénomination qui a ensuite passé dans toutes les éditions des liturgies.

II. *Liturgie des catéchumènes.*

A.

La transition de la prothèse au début de la messe se fait par l'encensement de l'autel, du sanctuaire et de toute l'assemblée.

Il y a tout lieu de croire que cet encensement a été introduit en même temps que le chant des antiennes précédant la petite entrée: il est également prescrit au début des grandes vêpres et de l'ὄρθρος solennel.

Des le XIIIe siècle, les rubriques en font mention. Cette cérémonie est accomplie d'abord le plus souvent

[1] Dm. p. 172. - Kr. p. 42.

[2] Ἕνωσις Πνεύματος ἁγίου... Kr. p. 19-20. Cod. Falascae.
Ἕνωσις τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος... Dm. p. 263.
Εὐλογητὰ τὸ αἷμα καὶ ὕδωρ τοῦ Πνεύματος σου... Dm. p. 919.
Εὐλογημένη ἡ ἁγία ἕνωσις αὕτη... Dm. p. 955.
Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν... Kr. p. 129.
Εὐλογημένη ἡ ἕνωσις τῶν ἁγίων σου... Dm. p. 820. - Ou bien on bénit sans rien dire, Διάταξις de Philothée (Kr. p. 40). - Cod. Vat. gr. 573. (Kr. p. 97). — Edit. Rom. 1873.

[3] Après la formule: Εὐλογητὸς... on récite différentes prières. Le tropaire Ἐξηγόρασας est prescrit par la constitution de Philothée. — Il est possible que l'apolysis, qui se récitait habituellement à la fin de sexte (Cod. Vat. gr. N. 573. Kr. p. 102) soit devenue la conclusion du rit de la Prothèse. Cet office de Sexte doit, en effet, précéder la Ste Messe.

par le prêtre [1], puis exclusivement par le diacre [2], qui doivent réciter le psaume 50 ou le psaume 25 [3]. Le cod. *Bas. Falascae* prescrit de réciter à ce moment la prière de l'encens: Θυμίαμα σοι προσφέρομεν... [4]. Elle était souvent suivie de l'apolysis des petites heures [5]; après quoi les deux officiants se rendaient devant l'autel, où ils faisaient trois inclinations et récitaient quelques prières à voix basse, prières d'abord facultatives [6], mais qui ne tardèrent pas à devenir celles qu'on récite aujourd'hui. Le prêtre baise l'évangile, et le diacre l'autel [7]. Avant de sortir du sanctuaire, le diacre demande au prêtre la bénédiction. D'abord toute simple, cette cérémonie a pris la physionomie d'un véritable dialogue [8].

[1] Cod. Patm. N. 719 (Dm. p. 173). - Cod. Esphigm. (ib. p. 265). - Cod. Pantél. (XIII[e] s.). Krasn. Матеріалы.. p. 14 - Ms. du Patr. de Jérusal. (XV[e] s.) ib. p. 88.

[2] Typikon de Vatop. (cod. Moscou N. 381. Krasn. op. c. p. 22). - Constit. de Philothée (ib. p. 48). - Cod. Sin. N. 986. (Dm. p. 606). - Cod. Vat. gr. N. 573. (Krasn. p. 102).

[3] Cod. Pant. (Krasn. p. 14). - Cod. Esphigm. (Dm. p. 265).

[4] Ὁ ἱερεὺς θυμιᾷ τὴν πρόθεσιν, τὰ ἅγια καὶ τὴν τράπεζαν κύκλῳ, λέγων τὴν εὐχὴν ταύτην· Θυμίαμα σοι προσφέρομεν... D'après cette rubrique, il semble qu'avant de devenir une prière distincte, cette oraison se récitait pendant l'acte de l'encensement. On comprend par là que dans certains mss. on la trouve répétée à chacun des encensements.

[5] Krasn. p. 88. - Dm. p. 606. - Krasn. p. 102.

[6] Krasn. p. 17. - Καὶ ὡς εἰκὸς καθ' ἑαυτοὺς προσευξάμενοι, ib. p. 102. Свѣдѣнія, p. 132.

[7] Kr. p. 132. Kr. p. 17: τὸ δεξιὸν τῆς ἁγίας τραπέζης.

[8] Les formules telles qu'on les emploie aujourd'hui sont déjà rapportées dans la traduction latine de L. Thuscus. - Au lieu de répondre: Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν... le prêtre, selon un autre usage, bénit en disant: Ἄγγελος Κυρίου [συλλειτουργήσει μεθ' ἡμῶν καὶ] καθευοδώσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. Cod. Falascae, Goar, p. 101. - Cod. inséré dans les *Opera* S. J. Chrys., cité par Goar p. 104. D'après un autre usage qui ne semble

B. *La double* Ἔναρξις.

Ἔναρξις est le terme byzantin de l'avant-messe, c'est à dire de toute la portion de la liturgie précédant l'action eucharistique proprement dite [1].

Le Rme P. Cabrol croit qu'elle a pu « exister toute seule et séparée de la messe », qu'elle représenterait même le stade embryonnaire de l'office canonial [2].

Cette assertion trouverait une nouvelle confirmation dans la liturgie byzantine. Dépouillée de ses éléments secondaires, l'enarxis comprend le chant de psaumes, entrecoupés de prières et de lectures, l'homélie, enfin d'autres prières encore suivies du renvoi des assistants.

Quand cet office fut définitivement soudé à la synaxe purement eucharistique, et tandis que le catéchuménat et la pénitence publique étaient en pleine vigueur, ces dernières prières et le renvoi final s'adressaient naturellement aux gentils, aux catéchumènes et aux pénitents.

On rapproche souvent, et avec raison, cette partie de la messe des descriptions que nous a laissées la pèlerine Ethérie.

M. le Dr. Baumstark croit que les antiphones de la liturgie byzantine, ou les Typika, avec leurs prières, correspondent à la triple synaxe de prières et de chants

pas avoir été universel, à en juger par le petit nombre de documents qui en parlent, le prêtre, après l'encensement et sur l'invitation du diacre, prononçait à haute voix cette formule : Ἡ χάρις τοῦ παναγίου, καὶ ἀγαθοῦ, καὶ ζωοποιοῦ πνεύματος εἴη μεθ' ἡμῶν, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεί... Cod. Falascae.

[1] Cf. H. Lucas, S. J. *The* « Missa Catechumenorum » *in the greek Liturgies*. Dublin Review, vol. CXII, pp. 268-292 (April, 1893). A. Baumstark: *Die Messe im Morgenland*, p. 77-86.

[2] *Le livre de la prière antique*, p. 83. *Origines liturgiques*, p. 132.

de la *Peregrinatio Etheriae*. La procession qui se rendait du S. Sépulcre, où l'Evêque avait lu l'évangile de la Résurrection, au lieu du Crucifiement, il la retrouve dans la petite entrée (ἡ μικρὰ εἴσοδος): le diacre y porte en effet le livre des Evangiles. Les chants qui accompagnaient la procession et précédaient le renvoi de l'assemblée, se seraient perpétués dans l'εἰσωδικόν (verset chanté durant la petite entrée), et dans l'exécution des tropaires après l'entrée du prêtre. L'apolytikion, et par son nom, et par sa place, indiquerait clairement, selon cet auteur, le moment où les fidèles étaient autrefois congédiés [1].

Si ingénieuse que soit cette explication, il me semble difficile d'y souscrire. Sans entrer dans un examen approfondi des récits liturgiques de la pèlerine aquitaine, il suffira pour écarter ces hypothèses de noter que chacune des trois synaxes pouvait parfaitement former un office distinct, composé d'éléments communs: chants, prières, lectures, etc., ces trois offices se succédant l'un à l'autre, tout en n'étant suivis que d'un seul renvoi de l'assemblée.

Dans notre liturgie byzantine, selon moi, il faut distinguer la partie qui précède la petite entrée de celle qui commence par cette cérémonie. La véritable avant-messe byzantine, l'antique enarxis, est constituée uniquement par cette dernière portion. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les documents des V[e], VI[e] et VII[e] siècles qui s'accordent tous à faire débuter la liturgie par l'entrée de l'évêque et à renvoyer les non-initiés avant l'offertoire [2]. Tout ce qui précède le petit introït est une

[1] Op. c. p. 80-84.
[2] Voir p. 252-253.

addition postérieure, remontant probablement au VIII[e] siècle.

Le chant des trois antiphones entrecoupés de collectes est entièrement copié sur le début des vêpres solennelles et des petites heures de l'office canonique, telles qu'elles se célébraient autrefois [1]. Il était naturel en effet d'étendre à la messe un système de prières qui lui aurait donné l'uniformité et la solennité des autres fonctions.

Cet office — car c'en est vraiment un — revêt donc le caractère d'une superfétation vis-à-vis de la partie suivante. De fait il n'a pas toujours été obligatoire. Au IX[e] siècle encore, le chant des antiphones était supprimé, quand il y avait λιτή: ἀντίφωνα δὲ οὐ γίνονται, dit le Typikon de S[te] Sophie [2].

Au lieu de le réciter au chœur, après les heures canoniques et dans un but évident d'abréger, on substitua aux antiphones l'office des τυπικά (ἀκολουθία τῶν τυπικῶν) en le divisant en trois parties [3]. Dans la messe des Présanctifiés, aux grandes vigiles de Noël, de l'Epiphanie et de Pâques, c'est tout l'office des vêpres jusqu'aux lectures qui se rattache à l'enarxis primitive.

[1] Cf. A. Lavriotès, 'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια 1895, t. XV, p. 164 s., et la description de ces offices donnée par Sim. de Thessalonique, P. Gr. t. CLV, p. 624-636. Dmitr. Τυπικά, p. 75, 216, 236, 993. — L. Petit, *Dictionnaire d'Archéologie,* au mot *Antiphone*, col. 2477 et suiv.

[2] Krasnoseltzev, **Лѣтописъ**... p. 227.

[3] 'Ωρολόγιον, Ed. Ven. 1876, p. 98-106. - Le dernier psaume (ps. 33) est récité pendant la distribution de l'antidoron. L'office des typika doit regulièrement se faire après l'heure de Sexte les jours ordinaires, après None les jours de jeûne. La substitution des psaumes 102 et 145 et des Béatitudes aux trois antiphones est mentionnée à une époque relativement tardive. Cf. Cod. Sin. N. 986 [XV[e] s.] (Dm. p. 607). Voir aussi Ed. de Morel, p. 80.

Enfin, on trouve un autre indice de l'ancien état de choses dans le rituel pontifical de la messe. Il y est en effet prescrit au prélat de rester au milieu de l'église pendant le chant des antiphones et de ne prendre de part effective à la liturgie qu'après avoir fait son entrée solennelle dans le sanctuaire [1].

L'εἰσοδικόν est le seul souvenir du chant qui retentissait autrefois à l'arrivée du pontife au milieu de ses ouailles [2].

Les tropaires qui suivent la petite entrée sont encore un emprunt à l'office canonial; les premiers mss. ne les mentionnent pas, et l'on observe dans leur choix et leur exécution plusieurs usages différents [3].

[1] La rédaction de la messe basilienne d'Isidore Pyromalos rapportée par Goar (p. 180 et s.) offre sous ce rapport des particularités fort intéressantes. Tout le clergé se trouve devant les portes saintes. Les psaltes du haut de l'ambon font entendre *quelques versets* des psaumes 91, 92 et 94 (antiphones actuels). Le diacre, qui se tient sur le deuxième degré de l'ambon, prononce les formules de la grande collecte seulement après le premier psaume; il la répète ensuite après le deuxième psaume. Pendant le chant du troisième psaume, l'évêque se lève du trône où il était assis, (trône disposé ἐν τῷ κάτω μέρει τῆς ἐκκλησίας) et entre dans le sanctuaire avec tout le clergé, pendant que le diacre récite la collecte pour la troisième fois.

[2] Autrefois ce chant était approprié à la cérémonie. Τότε φωνῇ μεγάλῃ πάντες οἱ τοῦ λαοῦ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἐβόησαν· Εὐλογητὸς Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησε... *Conc. sub Menna* (Labbe, V, 1156). Aujourd'hui l'isodikon contient plutôt une formule d'invitation à adorer le Seigneur.

[3] Parfois les rubriques prescrivent de chanter le tropaire du jour on celui du saint du jour, le kontakion avec le Δόξα Πατρί et le théotokion avec καὶ νῦν (Dm. p. 173, Krasn. p. 88, Dm. p. 607). Τὸ ἀπολυτίκιον τῆς ἡμέρας καὶ τοῦ ἁγίου, ὁμοίως καὶ κοντάκιον καὶ θεοτοκίον Bibl. Syn. de Moscou N. 280 [XVe s.], (Krasn. **Свѣдѣнія**, p. 214); d'autres fois, seulement le tropaire du jour (Dm. p. 83), ou le tropaire avec son kontakion (B. C. Sw. p. 115, Dm. p. 140, version de L. Thuscus; l'un ou l'autre dans le Cod. Falascae, *apud* Goar, p. 101), ou enfin le tropaire suivi de Δόξα Πατρὶ... καὶ νῦν et le théotokion (Krasn. p. 107).

C. *Eléments de l'enarxis.*

Venons-en maintenant aux détails de l'enarxis contemporaine, que l'on peut schématiser ainsi:

1. Grande collecte.
2. Trois antiphones accompagnés chacun de prières secrètes, d'ecphonèses et entrecoupés par une petite collecte.
3. Petit introït.
4. Trisagion (chant et prière).
5. Lectures.
6. Ectenès.
7. Prière sur les catéchumènes suivie de leur renvoi.

1. La *grande collecte* (ἡ μεγάλη συναπτή) que l'on trouve aujourd'hui au début de tous les offices solennels, appartient aux prières dites diaconales (διακονικά) ou litanies. M. Ant. Baumstark en distingue deux espèces: les unes se composent d'invitations, et seraient originaires de la Syrie occidentale; d'autres au contraire contiennent des demandes adressées directement à Dieu, et proviendraient de l'Asie Mineure et de Constantinople. Toutes les deux toutefois se rencontrent dans le rit byzantin, les premières y ayant été introduites avec l'office canonique [1].

Ces litanies reçoivent dans les premiers documents les noms de κήρυγμα, προσφώνησις; on les appelle encore εἰρηνικά, αἴτησις ou ἐκτενής (ἱκεσία). La *grande collecte* correspond à la καθολική ou litanie universelle qui est insérée dans la liturgie de S. Jacques après l'offertoire, sa place naturelle. De la grande collecte il faut distinguer la *petite collecte* (ἡ μικρὰ συναπτή), ainsi nommée parce qu'elle se réduit à quelques formules.

[1] Op. cit. p. 14-16.

Au fond, elle n'est que l'abréviation d'une litanie plus longue, abréviation opérée de façons différentes. Le type normal de cette petite collecte se retrouve après le deuxième et le troisième antiphone, tandis qu'entre les prières des fidèles et après la communion le raccourcissement a eu lieu d'une façon plus brusque et moins naturelle.

Les prières diaconales formaient autrefois un recueil séparé dont provient le Διακονικόν moderne. Elles étaient insérées dans les euchologes, d'abord séparément [1]; on les trouve ensuite intercalées dans l'ordinaire de la messe avec cette mention spéciale: Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας ἐν ῇ καὶ τὰ διακονικά [2].

2. Les *antiphones*, aujourd'hui, se composent de trois vers et d'un psaume suivis d'un refrain. *Aujourd'hui,* ai-je dit: il est hors de doute que le psaume tout entier était autrefois exécuté de la même façon [3]. Quelques documents expriment le stade de transition en permettant de réciter de deux, trois ou quatre versets de chaque psaume [4]. Siméon de Thessalonique dit que pour ce motif on les appelle *petits:* τῶν τριῶν ἀντιφώνων τῶν λεγομένων μικρῶν ὡς μὴ ψάλμους τελείους ἐχόντων, ἀλλὰ στίχους ἑκάστου τέσσαρας κατ' ἐκλογὴν καὶ Δόξα καὶ νῦν [5].

[1] Cod. Sin. N. 1040, XII[e] s. (Dm. p. 133–135). – Cod. Bibl. imp. de Pétersb. fonds Antonin, XV[e] s. (ib. p. 504).

[2] Dm. p. 292, 415, 574 etc.

[3] Cf. exemplaire d'Isidore Pyromalos, l. c. – Cl. de Sainctes, *Liturgiae sive missae sanctorum Patrum.* Antv. 1572, p. 35–36. Dans quelques mss. le 3[e] stique du deuxième antiphone est le suivant: Τὰ μαρτύρια σου, Κύριε, ἐπιστώθησαν σφόδρα (Dm. p. 140, et la copie insérée dans *Opera S. Ioh. Chrys.*, Goar, p. 104).

[4] « Hunc psalmum (Venite exultemus, Δεῦτε ἀγαλλιασώμεθα) », dit Amalaire qui écrivait vers 833, « audivi Constantinopoli in ecclesia Sanctae Sophiae in principio missae celebrari. » (Ord. Antiph. c. XXXI).

[5] Migne, P. Gr. t. CLV, 632.

La position du diacre durant l'exécution des antiphones est indiquée pour la première fois, semble-t-il, dans la constitution de Philothée: ὁ διάκονος ποιήσας προσκύνημα κατενάντιον τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου, μεθίσταται ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ, καὶ ἀπελθὼν ἐν τῷ δεξιῷ μέρει ἵσταται πρὸ τῶν ἁγίων εἰκόνων προσμένων τὴν τοῦ ἀντιφώνου ἐκπλήρωσιν· ὡσαύτως δὲ ὀφείλει ποιεῖν καθ' ἕκαστον ἀντίφωνον [1].

Le chant de l'hymne Ὁ μονογενὴς Υἱὸς..... a lieu après le deuxième antiphone.

Cette hymne, composée, dit-on, par Justinien entre 535 et 536, fut du moins introduite par lui dans le service divin. Théophane le Chronographe s'exprime vaguement à ce sujet [2], et peut-être, bien avant que les antiphones en soient venues à occuper le début de la messe, ce chant s'exécutait-il seulement dans les autres offices.

3. *Petit introït.* Après ce que j'en ai dit plus haut, l'origine de cette cérémonie est manifeste. Il est plus difficile d'expliquer la raison pour laquelle on a substitué ou plutôt ajouté au rit ancien le port de l'évangile. Cette nouveauté a été certainement introduite après que le début de la messe eut changé d'aspect, mais, comme les premiers monuments ne contiennent que des rubriques fort rudimentaires, il serait malaisé d'en préciser l'époque. Il en est fait mention dans l'*Histoire*

[1] Krasn. **Матеріалы**, p. 50. Aujourd'hui le diacre, à chaque antiphone, change le plus souvent de côté. Cf. Ἱερατικόν, p. 57-58.

[2] Τῷ δ' αὐτῷ ἔτει παρέδωκεν Ἰουστινιανὸς τὸ ψάλλεσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τό· Ὁ μονογενὴς Υἱός... C. De Boor, *Theophanis Chronographia*, Lipsiae 1885, ad an. 1028. Quelques mss. ont écrit le nom de Justinien à côté de cette hymne. Ὁ μονογενὴς Υἱός... τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Cod. Pal. gr. 367, fol. 23.

mystique de S. Germain, qui voit symbolisée dans cette cérémonie l'entrée du Sauveur dans le monde. Or, après que le prêtre eut, en partie, pris la place de l'évêque dans les grandes synaxes, n'aurait on pas voulu substituer au représentant du Christ un autre symbole du Christ, le livre des Evangiles?

La prière que le prêtre récite pendant la petite entrée existe dans le cod. Barberini et le cod. Porphyrios sous une double forme; celle de la liturgie de S. Jean Chrysostome contient des allusions à l'entrée du clergé plus directes que celle de la liturgie basilienne, celle-ci d'une teneur plus mystique [1]. Selon quelques anciens documents, la conclusion de cette prière se récitait à haute voix: ce qui servait encore à rehausser la pompe de cette cérémonie [2].

4. *Trisagion.* Le chant du trisagion a probablement été introduit dans la liturgie byzantine dès le milieu du Ve siècle [3].

Actuellement, il est précédé d'une formule doxologique et accompagné de la récitation d'une prière par le prêtre.

Cette prière est derechef double dans le cod. Barb., mais celle de la liturgie de S. Basile a supplanté l'autre. La formule doxologique, remplacée dans le cod. Porphyrios par une αἴτησις τοῦ τρισαγίου [4], n'existe pas

[1] Selon le cod. Porphyr. (Krasn. Свѣдѣнія... p. 285), le diacre porte l'évangéliaire avec l'encensoir; il suit aussi le prêtre, mais il dit: Σοφία ὀρθοί.

[2] Codd. Barb. et Sebastianov. - Ed. princeps. - Goar, l. c.

[3] *Theophanis Chronographia,* ad an. 5983. Ed. cit. p. 92-93. Les monophysites, sous Pierre le Foulon, (470) ajoutèrent au trisagion: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Cette intercalation fut condamnée au concile de Chalcédoine.

[4] Krasnos. op. c. p. 285-286.

dans les anciens mss. Elle constitue comme un avertissement au chœur pour commencer le chant du trisagion. On constate à cet effet plusieurs usages.

Le diacre fait, avec l'orarion, un simple signe au peuple pour qu'il entonne le trisagion. En l'absence du diacre, le prêtre bénit le peuple en disant: Ὅτι ἅγιος εἶ... Ὁ διάκονος κρατῶν τῇ δεξιᾷ χειρὶ τὸ ὠράριον αὐτοῦ δείκνυσι τῷ λαῷ, καὶ ἄρχεται ὁ τρισάγιος ὕμνος. Εἰ δὲ οὐκ ἔστιν διάκονος, σφραγίζει ὁ ἱερεὺς ἅπαξ τῷ λαῷ, λέγων καθ' ἑαυτὸν τὴν ἐκφώνησιν ταύτην· Ὅτι ἅγιος... Καὶ οὕτως ἄρχεται ὁ τρισάγιος ὕμνος [1].

De là une autre coutume: le diacre, au dernier tropaire, s'adresse au prêtre en disant à voix basse: Εὐλόγησον, Δέσποτα, τὸν τρισάγιον ὕμνον [2], ou à haute voix: Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν [3]. Le prêtre bénit en répondant: Ὅτι ἅγιος εἶ... et le diacre tourné vers le peuple achève cette formule en disant: νῦν καὶ ἀεί [4]....

Le chant du trisagion était autrefois exécuté avec une très grande simplicité: chœur et peuple répétaient plusieurs fois la formule sans qu'on ajoutât le Δόξα Πατρί avant de la reprendre une quatrième fois. De même qu'à l'office de l'aurore on distingue une grande et une petite doxologie, ainsi voulut on marquer la solennité de certaines fêtes par une exécution plus pompeuse du trisagion. Un typikon du XIII[e]/XIV[e] siècle

[1] Ib. p. 214-215. - Version latine de L. Thuscus. - Le cod. Sin. 1020 (XIII[e] s.) prescrit au prêtre d'ajouter en bénissant: Λάβετε τὸ πνεῦμα ἅγιον. Dm. p. 140.

[2] Krasn. p. 23; ou bien: τὸν καιρὸν τοῦ τρισαγίου ὕμνου, ib. p. 52. Ed. princeps. Dm. p. 607.

[3] Dm. p. 173. Krasn. p. 104.

[4] Kr. p. 23, 52, 104. - Dm. p. 608. - Ed. princeps. — Il existe encore d'autres formules très variées pour introduire le chant du trisagion. Cf. Dm. p. 607. - Cod. Bibl. Nat. Goar, p. 96. - Krasn. p. 104, etc.

porte en effet cette rubrique: Ἰστέον δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι ἐν ταῖς ἑορταῖς ψαλλομένου τοῦ τρισαγίου ὕμνου μετὰ τοῦ ἄσματος, ὅτε μέλλουσιν οἱ ψάλται εἰπεῖν τὸ Δόξα, ἔρχεται ὁ διάκονος εἰς τὸν ἱερέα, κρατῶν τὸ ὠράριον ἐν τῇ δεξιᾷ χειρί, καὶ λέγει· Εὐλόγησον, Δέσποτα, τὸ Δόξα. Καὶ ὁ ἱερεύς· Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ ἐν Τριάδι ἁγίᾳ δοξαζόμενος. Καὶ στραφεὶς ὁ διάκονος δεικνύει τῷ λαῷ τὸ ὠράριον. Καὶ οὕτως ἄρχεται ὁ δομέστικος τοῦ Δόξα [1].

5. *Lectures.* L'évêque, a peine entré dans le sanctuaire, s'asseyait sur une cathèdre placée derrière l'autel, au fond de l'abside, entouré de ses prêtres et de ses diacres. Cette cérémonie subsiste encore.

Le cod. Barberini indique une prière spéciale pour cet acte [2], prière qui n'est pas reproduite dans les autres mss. et qui a été remplacée par les formules que nous connaissons.

Les lectures étaient faites par les anagnostes et se composaient de trois parties distinctes, étant empruntées aux livres des Prophètes, aux épîtres des Apôtres et aux saints Evangiles. Entre chacune d'elles, les psaltes exécutaient quelques psaumes responsoriaux. L'évêque auparavant avait béni l'assemblée et écoutait en silence les morceaux qu'il allait commenter après l'évangile.

Lecteurs et chantres, pour remplir leur office, montaient sur l'ambon qui se dressait au milieu de l'église, pour que leur voix pût être plus aisément entendue de tous. L'ambon fut plus tard adossé au côté gauche de la nef centrale, sauf dans la plupart des églises mo-

[1] Kr. p. 23-24.

[2] Le contenu de cette prière rappelle les tropaires chantés au début de l' ὄρθρος, et l'on ne voit pas très bien comment elle s'applique à l'action de monter sur le trône. Peut-être faisait elle partie d'une ancienne oraison récitée pendant l'entrée de l'évêque.

nastiques, où, malgré sa suppression, on maintient jusqu'à présent l'usage de chanter l'évangile au centre de l'édifice. On y dresse dans ce but un pupitre, que dans la Grande Laure, au moyen-âge, les anagnostes eux-mêmes improvisaient en formant avec leurs bras une sorte de lutrin [1].

Les lectures de l'Ancien Testament ne sont plus d'usage aujourd'hui, si ce n'est dans la liturgie des Présanctifiés et aux grandes vigiles de l'année, où l'office des Vêpres ne fait qu'un avec la liturgie.

Des ἄσματα dont nous parlent S. Jean Chrysostome et S. Maxime, il n'est resté que le prokiménon et les versets alléluiatiques, sauf derechef dans les occasions exceptionnelles où l'on retrouve plusieurs psaumes en entier avec leur répons propre.

La péricope de l'épître et son prokiménon sont annoncés par plusieurs avertissements du diacre. Autrefois on ne comptait pas moins de sept avertissements [2], mais petit à petit ces formules ont été réduites et le salut adressé à toute l'assemblée (Εἰρήνη πᾶσι) a été réservé au lecteur et au diacre à la fin de la lecture sous la forme d'une bénédiction privée (Εἰρήνη σοι).

L'usage de l'encens entre l'épître et l'évangile nous est attesté par le commentaire de S. Germain. Une double coutume a été également en vigueur quant au moment de s'en servir. Cet encensement a lieu, d'après quelques mss., pendant la lecture elle même [3]; selon d'autres do-

[1] Voir la description de ce curieux usage dans Cod. Sin. N. 986; Dm. p. 608. Certains mss. indiquent l'un ou l'autre endroit. Καὶ οὕτως ἐξέρχεται ὁ διάκονος μετὰ τοῦ εὐαγγελίου καὶ ἵσταται ἐν τῷ μέσῳ ναῷ ἢ ἐν τῷ ἄμβωνι. Krasn. **Матеріалы**, p. 24, ib. p. 104-105. - Ed. princ.

[2] Dm. p. 140. Διάταξις du Patr. Philothée; Kr. p. 54; ib., p. 105.

[3] Krasn. p. 24, 105. Cod. Bibl. royale, dans Goar, p. 96.

cuments, durant le chant de l'alleluia [1]. La constitution du Patriarche Philothée laisse la faculté de choisir l'un ou l'autre moment [2].

La bénédiction conférée au diacre avant la lecture de l'évangile est indiquée dans les mss. du XIIe/XIIIe siècle [3], avant qu'il ne soit question de la prière Ἔλλαμψον... manquant dans un grand nombre de rédactions [4]. Elle était parfois récitée par le diacre seul [5], parfois par le prêtre et le diacre [6].

Des flambeaux sont portés devant le diacre comme à la petite entrée; une rubrique indique même l'usage de l'encens [7].

Après la lecture de la péricope évangélique, les prêtres concélébrants baisent l'évangéliaire en signe de respect [8].

6. L'*ecténès* débute par une formule de pressante invitation à la prière. C'est sans doute pour ce motif qu'on

[1] Dm. p. 171, 608. Kr. p. 88.

[2] Krasn. p. 54. D'après plusieurs mss. la bénédiction de l'encens est accompagnée de la prière: Θυμίαμά σοι προσφέρομεν...

[3] Cette formule est toute simple dans les plus anciens monuments: Dm. p. 141. - Cod. Falascae, Goar p. 102, ib. p. 105. Cf. Krasn. p. 24, 25, 54.

[4] Codd. Barberini et Sebast. - Brit. Mus. N. 18070 (Sw. p. 148). - Cod. syn. Moscou, N. 280. - Cod. Vat. gr. 1170 (1583) - Τακτικόν de Cantacuzène (Krasn. Свѣдѣнія... p. 146, 212 et p. 214). — B. C. I, 10 (Sw. p. 116, p. 2). Trad. lat. de L. Thuscus. Dans la version de Nicolas d'Otrante (Mone, *Lat. und griech. Messe*, l. c.), elle se trouve en tête de la messe au milieu d'autres εὐχαί; elle a été probablement insérée de la même façon dans les euchologes, ce qui explique son absence dans plusieurs rédactions des liturgies.

[5] Cod. Falascae (Goar, p. 102). - Krasn. p. 104-105.

[6] Cod. Bibl. Royale cité par Goar, p. 96. Au lieu de cette oraison, le Cod. Vat. N. 1213 (XVIe s.) en marque une autre commençant ainsi: Κλίνον, Κύριε, τὸ οὖς σου. Krasn. Свѣдѣнія... p. 133.

[7] Ed. princeps.

[8] Version de L. Thuscus.

a donné spécialement à ces diaconales l'appellation d'ἐκτενὴς ἱκεσία.

Dans la traduction latine de L. Thuscus, le diacre, comme à tous les moments solennels, s'écrie: Σοφία, ὀρθοί. Dans cette même traduction, dans celle de la liturgie de S. Basile rémprimée par Claude de Sainctes [1] et dans l'exemplaire de la même liturgie d'Isidore Pyromalos [2], après avoir dit εἴπωμεν πάντες et après la réponse Κύριε ἐλέησον, le diacre reprend: ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς... εἴπωμεν πάντες. Les autres formules, moins quelques modifications, ressemblent aux actuelles. Après la dernière, d'après les documents précités, le peuple (on le chœur) récite douze fois Κύριε ἐλέησον; pendant ce temps l'Evêque (ou le prêtre) bénit trois fois l'assemblée.

Selon d'autres exemplaires de la liturgie, à la première formule fait immédiatement suite une invocation spéciale récitée par le prêtre ou par le diacre [3].

Cette série de supplications rappelle la cérémonie de l'ἀρτοκλασία. Le rituel slave permet d'y ajouter encore d'autres particularités; mais partout il est toléré de faire dans ces litanies les commémoraisons des vivants et des morts [4], de telle sorte qu'on ne serait pas loin de la vérité en considérant ces litanies comme une forme moderne des diptyques.

[1] *Liturgia, seu missa S. Basilii, ex vetustis codicibus latinae translationis descripta.* Claude de Sainctes, *Liturgiae,* Anvers, 1562, p. 37 s.

[2] Goar, p. 181-182.

[3] Κύριε παντοκράτορ, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ πλούσιος ἐν ἐλέει καὶ ἀγαθὸς ἐν οἰκτιρμοῖς... Cf. Cod. des *Opera S. Chrys.* (Goar, p. 106). – Dm. p. 84.

[4] Dm. p. 84, 609 et 959. Cf. A. Pétrovsky, **Поминованіе живихъ и усопшихъ на литургіи за двоиною эктеніею.** *Mémoire des vivants et des morts dans la liturgie durant la double ectenès,* **Церковныя Вѣдомости,** 1905, N. 46, p. 1918–1972.

7. *Prière sur les catéchumènes.*

Cette prière, précédée de diaconales, est intitulée dans les anciens documents Εὐχὴ κατηχουμένων πρὸ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς [1], plus tard, πρὸ τοῦ ἀπλωθῆναι τὸ εἰλητόν [2], parce qu'aux mots Ἵνα καὶ αὐτοί... qui en forment la conclusion, il faut déployer l'iléton [3].

Il est fait mention de prières sur les pénitents dans le canon 14 du concile de Nicée et le canon 19 du synode de Laodicée. Mais elles ont dû disparaître de bonne heure de la liturgie de Byzance. S. Maxime écrit qu'à son époque le renvoi des catéchumènes et des indignes n'était plus observé avec rigueur: ἰστέον δὲ ὅτι ἡ ἀκρίβεια αὕτη νῦν τῆς τῶν τοιούτων διαστολῆς τε καὶ διαστάσεως οὐ γίνεται [4]. Pendant le carême, on récite aussi des prières sur les *competentes*, φωτιζόμενοι, πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζόμενοι.

A peine les paroles du renvoi avaient elles été prononcées, que les sous-diacres se dispersaient dans l'église et parcouraient les rangs des assistants en prononçant les mots ὅσοι πιστοί pour indiquer que les fidèles seuls pouvaient rester dans le temple. Après quoi ils en fermaient les portes [5].

1 Burdett-Coutts, III, 42 (Sw. p. 119). Krasnoseltzev, **Свѣдѣнія**, p. 134, 147, 287. Dans les codd. Barb. et Seb., comme nous l'avons vu plus haut (p. 260–261), et dans d'autre mss. les noms de S. Basile et de S. Jean Chrysostome sont ajoutés à cet endroit.

2 Euchologe, éd. de Rome, p. 53.

3 Dm. p. 141, Cod. Falascae (Goar, p. 102).

4 *Scholia in Ecclesiasticam Hierarchiam,* III, 3, § VI; Migne, P. Gr. t. IV, c. 141.

5 Cf. Theod. Andid. *Commentatio liturgica,* P. Gr. CXL, 445. Typikon de la Grande Eglise, Dmitr. t. I, *Typica,* p. 171. Version latine de L. Thuscus, *passim.* Les sous-diacres devaient répéter ces mots, ὅσοι πιστοί, aux moments importants de la liturgie, pour avertir les fidèles d'être attentifs.

III. *Liturgie des fidèles.*

La liturgie des fidèles comprend trois parties distinctes. La première se compose de tous les rites préparatoires à l'anaphore ou canon. L'anaphore, prise au sens ordinaire du mot, forme la deuxième partie, et consiste dans la partie sacrificatoire de la messe, c'est à dire depuis le dialogue jusqu'à la communion. Enfin, viennent les cérémonies de la conclusion de la messe.

Chacun de ces trois parties est à son tour subdivisée en divers éléments, comme on le verra en lieu propre.

A. *Rites préparatoires.*

1. *Prières sur les fidèles.*

Jusqu'au XIIIe/XIVe siècle, la grande collecte se répétait en entier avant chacune des deux prières sur les fidèles [1]. Si cette répétition conservait à cette partie de la liturgie son importance primitive, elle l'allongeait inutilement, surtout depuis que les fidèles sans distinction assistaient tous à toute l'action eucharistique. Que fit-on? La réponse nous est donnée par la lecture des documents. La constitution du Patriarche Philothée, qui avait déjà fixé ou modifié bien des usages, prescrit au diacre de réciter la grande collecte en observant attentivement les mouvements du prêtre. Celui-ci a-t-il terminé une prière, il doit aussitôt interrompre les supplications en n'importe quel point il se trouve, ὅπου τύχῃ, et introduire l'ecphonèse du prêtre au moyen de l'exclama-

[1] Dm. p. 141, Krasn. Материалы... p. 107. - Opera S. Chrysost. Goar, p. 96. - Ed. Morelliana, p. 88-89.

tion: Σοφία [1]. Plus tard, on prescrivit d'une façon générale la récitation de la première et de l'avant dernière formule.

2. *Grande Entrée* (ἡ μεγάλη, ou δευτέρα εἴσοδος).

C'est à ce moment, nous l'avons vu plus haut, que les fidèles, dans les premiers siècles, remettaient leurs offrandes aux prêtres et surtout aux diacres qui les portaient ensuite à l'autel.

Probablement au VIe siècle, sous le règne de l'empereur Justin II (565–578), on commença à chanter durant cette cérémonie l'hymne appelée depuis Kheroubikon à laquelle on ne tarda pas à joindre une prière [2]. Celle-ci est pour le prêtre une nouvelle préparation au sacrifice qu'il va offrir, car, après avoir prié pour tous les fidèles, il est naturel qu'il se recueille en lui-même. C'est ce qu'indique l'inscription qu'elle porte dans beaucoup de mss.: Εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ὑπὲρ ἑαυτοῦ, εἰσερχομένων τῶν ἁγίων δώρων [3].

[1] Krasn. ibid. p. 58, p. 107.

[2] Cedrenus, *Historiarum compendium;* P. Gr., t. CXXI, 748.

[3] Codd. Barb. et Sebast. – Cf. Dm. p. 19, 65, 141, 142, 147. - Ces deux premiers mss. insèrent cette prière seulement dans le formulaire basilien. Le cod. Porphyr. et le Ross. ne la contiennent pas du tout. — Elle se retrouve aussi dans la liturgie alexandrine de S. Grégoire le Théologien (Renaudot, I, p. 88) sous le nom de εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος. Dans ces différents documents, la conclusion offre plusieurs variantes: Barb.: Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσδεχόμενος, καὶ ἁγιάζων καὶ ἁγιαζόμενος. Sebast.: Σὺ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος. Lit. alex.: Σὺ γὰρ εἶ ἁγιάζων καὶ ἁγιαζόμενος, προσφέρων τε καὶ προσφερόμενος, ὁ δεχόμενος καὶ δεκτός, ὁ διδοὺς καὶ διαδιδόμενος. *Textus receptus:* ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, καὶ προσδεχόμενος. Vers 1155, un diacre de Constantinople émit des doutes au sujet des mots καὶ προσδεχόμενος, qu'il croyait peu conformes à l'orthodoxie, parce que dans sa pensée le sacrifice ne pouvait être offert au Christ, mais au Père et au S. Esprit. Il en résulta de grandes controverses. Le Patriarche élu d'Antioche, Sotérichos Panteugénès, prit fait et cause pour le diacre. Un



Le diacre, rentré dans le sanctuaire, se lavait autrefois les mains à ce moment, ainsi que le prêtre [1]. Puis il encensait la prothèse, quelquefois l'autel [2]; plus tard l'encensement s'étendit au peuple et à tout le sanctuaire [3].

Léon Thuscus décrit ainsi la cérémonie de la grande entrée: *Dum oratio fit pro catechumenis, itur ad propositos. Panes quoque referuntur ad sanctum altare, praeeunte archidiacono cum thuribulo, et sancto peplo, quem sequuntur diaconi, discos cum panibus sanctis portantes, primus qui dicit Evangelium, secundus qui fecit orationem sine intermissione, tertius qui postulat pro catechumenis, et ex ordine reliqui, portantes calices: hi autem omnes hunc hymnum concinnunt:* qui Cherubim mystice imaginamur.... *Et cum ventum est ad sanctas ianuas cancellorum, ingreditur archidiaconus: et dato incenso sancto altari, dat etiam sacerdotibus per ordinem: et depositis sanctis panibus super sacram mensam in crucis figuram, expanso desuper peplo, et adstantibus in circuitu sacerdotibus, dicit archipresbyter:* Orate pro me sacerdotes sancti.... ».

synode tenu à Constantinople en janvier 1156, sous le Patriarche Luc Chrysobergès, le condamna, lui et ses partisans, et approuva la formule traditionnelle. Cf. Neale, op. c. *Introduction,* I, p. 434, en note. Swainson a trouvé ces mots écrits en marge dans un ms. (Brit. Mus. Addl. 18070). Il en conclut: *I am inclined to believe that it exhibits the prayer* οὐδεὶς ἄξιος *in its transitional state* (p. XXIII); je crois que le ms. en question a été plutôt écrit sous l'inspiration des erreurs du diacre constantinopolitain. Sur la lecture de « τῆς λειτουργικῆς ταύτης καὶ ἀναιμάκτου θυσίας » de la prière, et de « πᾶσαν νῦν βιωτικήν », voir Γ. Λαμπάκης, Ὑπόδειξις πιθανῶν παροραμάτων ἐν τῷ κειμένῳ τῆς λειτουργίας. Ἀνάπλασις, 1890, ς', p. 524–525, 1893, ς', p. 1959 suiv.

[1] Cod. Porphyr. (Krasn. p. 288). – Dm. p. 141. – Krasn. **Матеріалы**, p. 102, 107. – Cod. Falascae. Selon un autre, prêtre et diacre se lavaient les mains après la procession des oblats; Dm. p. 206.

[2] Dm. p. 141. – Krasnos. **Мат.** p. 25, 107. **Свѣд.** p. 134, 215.

[3] Constit. du Patr. Philothée; Kr. p. 58.

Le prêtre ne tarda pas à accompagner le diacre à la prothèse (peut être au cours des XIIIe/XIVe s.): il prenait le disque et l'encensoir, et son compagnon le calice [1]. Tandis que le chant de l'hymne exécuté par les fidèles ou par le chœur se poursuivait sans interruption, tous les deux, à voix basse, récitaient différents psaumes selon les usages locaux, mais le plus souvent le psaume 23: Τοῦ Κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς... [2]. Devant les portes du sanctuaire, le diacre disait: Εὐλογεῖτε· ἅγιε, εὐλόγησον [3], ou bien: Ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν... [4] et le prêtre répondait: Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· Θεὸς Κύριος καὶ ἐπεφάνη ἡμῖν [5]. Ces paroles furent supprimées dans la suite, probablement quand, en passant au milieu des fidèles, prêtre et diacre commencèrent à prononcer sur eux cette invocation: Μνησθείη Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν... [6]. D'abord très courte, cette formule fut naturellement accompagnée de la conclusion ordinaire: πάντοτε, νῦν καὶ ἀεί... [7].

[1] Dm. p. 141, 173, 205.

[2] Parfois la rubrique prescrivait de réciter le ps. 50e (Dm. p. 157, 475, 609, 959) en y ajoutant, surtout le dimanche, Ἀνάστασιν Κυρίου.., (Krasn. **Mat.** p. 89. – Dm. p. 822). D'après un autre usage, le prêtre récitait à voix basse le trisagion (Cod. Fal. Dm. p. 609, 959).

[3] Dm. p. 142.

[4] Dm. p. 173, 619, 959. Krasn., **Mat.** p. 60, 89. Plus tard, en déformant la physionomie primitive de la cérémonie, ces paroles ont été récitées par le prêtre après qu'il fut entré dans le sanctuaire (Krasn. **Mat.** p. 108. – **Свѣд.** p. 134).

[5] Ib. Selon un autre usage, le prêtre disait les mots: Ἄρατε τὰς πύλας... et le diacre, tourné vers lui et l'encensant, répondait: Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος... Krasn. **Mat.** p. 108.

[6] Parfois le prêtre, d'autres fois le diacre la prononçaient tout seuls; ils finirent par le faire tous les deux.

[7] La formule se répétait même plusieurs fois: Dm. p. 610. Ed. princeps.

Dans les monastères, ce souhait était adressé à l'higoumène, et à l'évêque dans les églises séculières [1]. Le diacre, de son côté, finit par saluer de la même façon le prêtre au moment où il entrait dans le sanctuaire [2]. L'extension et la solennité que reçut cette cérémonie eurent pour conséquence une interruption dans le chant du khéroubikon et une altération de son texte original: on chanta dorénavant ὡς τὸν βασιλέα ὑποδεξάμενοι au lieu de ὑποδεξόμενοι.

En déposant les dons sur l'autel et en les recouvrant du voile, il fut de bonne heure d'usage de réciter quelques prières ou des tropaires, dont le choix était laissé à l'arbitre du prêtre [3].

L'encensement est mentionné dès le XIIIe/XIVe siècle [4]. Il est accompagné de la récitation d'un verset du ps. 50, usage très justifié quand on lit cette rubrique insérée dans plusieurs codd.: ἐκ τρίτου λέγει· Ἀγάθυνον, Κύριε, ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου τὴν Σιών, ἕως τοῦ τέλους· καὶ γὰρ ἕως τοῦ· Καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην, λέγεται πρὸ τῆς εἰσόδου ὁ ψαλμὸς εἰς τὴν πρόθεσιν [5].

Le petit dialogue qui suit la déposition et le recouvrement des vases sacrés était déjà en usage au XIe/XIIe s., tel qu'il existe aujourd'hui [6]. D'après la grande majo-

[1] Cod. *Opp. S. Ioh.* dans Goar Dm. p. 610.

[2] Krasn. **Mat.** p. 25, 62 etc.

[3] D'abord il ne récitait aucune prière, puis en recouvrant les saints dons il ajoutait: Πλήρωμα Πνεύματος ἁγίου, Ἀμήν. Dm. p. 157. Enfin il récita des tropaires dont le choix a souvent varié, avant d'obtenir l'uniformité actuelle.

[4] Krasn. **Mat.** p. 25.

[5] Dm. p. 618, n. 8, p. 959.

[6] Voir version lat. de Léon Thuscus. A rapprocher de l'usage décrit dans le Cod. Sin. N. 966; Dm. p. 206. — Le Cod. Falascae seul reproduit une coutume différente, propre à l'Italie méridionale.

rité des mss., c'est le célébrant qui s'adresse en premier lieu à son diacre, ou le premier prêtre à ses concélébrants [1].

Outre la procession des dons, l'offertoire comprend encore une litanie et une prière, l'εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς. Différente dans chacune des deux liturgies, cette prière, sinon dans sa forme, au moins par la place qu'elle occupe, est d'une vénérable antiquité, car, avant l'introduction de celle de la Prothèse, elle constituait l'oblation de la matière du sacrifice [2].

Une question assez difficile se pose à cet endroit. Nous savons par les écrits des Pères et les décisions conciliaires que, dans les environs de l'offrande, se plaçait la lecture des diptyques des vivants et même des morts. Il s'agit ici évidemment de l'époque où cette offrande était encore faite au début de la liturgie des fidèles.

Cette lecture avait-elle lieu avant ou après la récitation du symbole ?

M. Brightman se montre hésitant à ce sujet [3]. L'analyse des textes et la suite logique de l'action liturgique ne permettent pas, à mon avis, de douter que les diptyques ne fussent lus immédiatement après ou même durant l'offrande [4]. Ces prières en étaient comme l'ac-

[1] Cf. Goar, ed. c. n. 113. Arcudius, *De Concordia,* etc. Paris, 1525, L. III, c. XXXVI, p. 270. L'éd. de l'Euchologe de Venise avec celle de Rome qui la reproduit a suivi une rédaction fautive. – Quelques rubriques prescrivent encore au prêtre de laisser retomber le phélonion. Krasn. **Матеріалы**... p. 25, 58, 107. Dm. p. 823.

[2] Un ms. porte la rubrique suivante: Καὶ σφραγίζων τὰ δῶρα. Cod. Sin. 973. (XIIe s.) Dm. p. 84.

[3] Op. c. p. 532, n. 11.

[4] ...ὧδε οὐ πρῶτα τὰ δίπτυχα παρ' ἡμῖν· ἐπὶ δὲ τοῦ πατρὸς τούτου (Διονυσίου) μετὰ τὸν ἀσπασμὸν τὰ δίπτυχα ὥσπερ καὶ ἐν ἀνατολῇ. S. Ma-

compagnement obligé, puisque les offrandes des fidèles et leur acceptation de la part du clergé devaient servir à fixer les intentions auxquelles le sacrifice était appliqué.

3. *Baiser de paix et récitation du symbole.*

Cette partie de la liturgie fut interpolée au VIe siècle par l'introduction du symbole dit nicéo-constantinopolitain, sous le Patriarche Timothée (512-518) [1].

Le baiser de paix précédé du salut de l'évêque nous est attesté par S. Jean Chrysostome [2]. Les fidèles, en s'embrassant l'un l'autre, voulaient signifier et cimenter leur union dans la profession d'une même foi; d'où ce moment choisi par Timothée pour imposer au peuple la récitation du symbole.

Entre laïques, le baiser de paix a disparu depuis longtemps. A l'époque de Léon Thuscus, les diacres s'embrassaient entre eux. De nos jours, le baiser de paix subsiste entre prêtres concélébrants, et, en souvenir de cette ancienne pratique, le prêtre, même seul, baise toujours par trois fois le voile recouvrant les vases sacrés, et le diacre son orarion.

Pour justifier et préparer l'introduction du symbole, le formulaire liturgique subit à cet endroit plusieurs modifications.

C'est ainsi que la formule d'invitation au baiser de paix récitée par le diacre, ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, fut

ximi *Scholia in Eccl. Hierarch.* III, § II; P. Gr. t. IV, 136. Cf. A. Petrovsky, **Хр. Чтенie**, art. cit. p. 414.

[1] « *D'après Théodore le Lecteur, cet usage fut introduit à Antioche par l'évêque Pierre le Foulon, en 471, puis à Constantinople par le patriarche Timothée, en 511. Pierre et Timothée ont été au nombre des plus ardents adversaires du concile de Chalcédoine. Cependant leur innovation ne fut point abolie quand les églises d'Orient revinrent à la communion orthodoxe* ». Mons. Duchesne. Op. c. p. 79.

[2] Ὅταν ἀσπάζεσθαι κελεύῃ· Εἰρήνη πᾶσι. In Col. III, 3.

pendant longtemps immédiatement suivie de l'acte lui-même [1]. On y ajouta ensuite des mots ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν, et la réponse du chœur; Πατέρα, Υἱόν, etc. Cette addition fut sanctionnée, semble-t-il, par la constitution du Patriarche Philothée [2].

Les mots Τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν, me paraissent également d'importation étrangère. On les retrouve dans la liturgie de S. Jacques, les premiers après le renvoi des catéchumènes, les autres précisément avant la récitation du symbole [3]. Le cod. Barberini a conservé l'acclamation Πρόσχωμεν tout court.

Il faut faire la même remarque pour la formule suivante: Στῶμεν καλῶς... et la réponse du chœur: Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως. On les retrouve dans le texte moderne de la liturgie de S. Jacques et dans les plus anciens mss. de la messe byzantine avec leur simplicité primitive: Ὁ διάκονος· στῶμεν καλῶς, ὁ λαός· ἔλεος εἰρήνης [4].

[1] Codd. Barberini et Sebast. Comparez avec la formule de la liturgie de S. Jacques: Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.

[2] Krasn. p. 62.

[3] Brightman, p. 41-42. Les portes auxquelles cette proclamation du diacre font allusion étaient certainement celles du temple. Cette formule remonte aux temps du catéchuménat. La formule étant restée quand la chose fut abolie, l'attention se porta sur les portes du sanctuaire qui jouèrent un rôle de plus en plus important. *Et post datum pacis osculum, innuit archidiaconus extra stanti diacono, ut introitus cancellorum ianuas claudat et dicit: Januas...* Version lat. de Léon Thuscus. Cf. Cod. Pal. gr. 367.

[4] Cf. aussi Krasn. **Матеріалы**, p. 26. Le cod. Sebast. ne mentionne pas de réponse. Ces mots ont une orthographe et une forme variées:

Ἔλαιος, εἰρήνη (Krasn. p. 26).

Ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν... (*Op. S. Chrys.* dans Goar, p. 206. - Dm. p. 84. Ed. Morell. Krasn. **Свѣд.** p. 134).

Ἔλεον, εἰρήνην (Cod. Rossan.).

Les différents emprunts à la liturgie de S. Jacques que nous venons de constater sont d'autant moins étonnants que le Patriarche Timothée, en prescrivant dans son église la récitation du Πιστεύω, n'avait fait que suivre l'exemple de son collègue d'Antioche, Pierre le Foulon, lequel avait fait cette innovation dès l'année 471.

Ces analogies entre le rite byzantin et celui d'Antioche, ainsi que la comparaison avec d'autres liturgies, donneraient raison à l'hypothèse qu'au lieu et place du symbole devait exister autrefois dans notre messe une prière sur le voile, Εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος.

Un autre indice de cette conjecture nous est fourni par la cérémonie de l'agitation et de l'enlèvement du voile recouvrant les vases sacrés à cet endroit de la liturgie.

Anciennement le prêtre découvrait le disque et le calice aux mots Στῶμεν καλῶς [1]. Dans la suite il éleva et abaissa l'aër pendant la récitation du symbole, pour le déposer seulement à la fin [2].

B. *Anaphore.*

Par anaphore, nous entendons ici toute la portion de la liturgie qui s'étend du dialogue de la préface au renvoi final.

[1] Version lat. de L. Thuscus: *Quo dicto, sacerdos qui solus astitit divinae mensae, et secus illam diaconi contingentes venerabile peplum sublevant, sedatissima voce dicentes:* Sanctus Deus... *et omnino tollunt.*

[2] Krasn. **Матеріалы**, p. 62, 90, 109. Dm. p. 611, 960. Certaines rubriques veulent qu'il récite le trisagion (Krasn. **Свѣдѣнія**, p. 134) et mette l'aër sur les autres voiles en formant une croix (Dm. p. 611). Parfois le soin de plier l'aër est réservé au diacre, quand il est rentré dans le sanctuaire (Krasn. p. 27, 64). En tous cas celui-ci doit prendre le ripidion ou un des voiles pour éventer les saints dons (Dm. p. 611. – Krasn. p. 109. Goar, p. 97).

Examinons-en brièvement les traits caractéristiques.

1. La prière eucharistique (εὐχαριστία) est introduite par un salut adressé à l'assemblée des fidèles et emprunté à l'épître de S. Paul, salut dont la réponse Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου amène naturellement le dialogue commun à toutes les liturgies. Cette prière, en général, est une hymne d'action de grâces envers Dieu pour tous ses bienfaits ; elle passe en revue toutes les manifestations de la bonté divine dans l'ordre de la nature, mais surtout dans celui de la grâce: création, promesse du Rédempteur, envoi des prophètes, venue du Christ avec tous les mystères de sa vie et de sa mort.

La liturgie de S. Jean Chrysostome possède une prière eucharistique très courte.

Après avoir rappelé la création et les autres bienfaits « connus et inconnus », elle passe de suite à la rédemption du genre humain. Comme dans les formulaires des autres rites, elle est interrompue par le chant de l'hymne triomphale, répétée sans cesse par les anges à la gloire de Dieu.

C'est un moment solennel de l'action liturgique, et, au XIe/XIIe siècle, les sous-diacres se chargeaient d'en avertir les fidèles en leur disant à haute voix: *Quicumque estis fideles orate* [1]. L'astérisque, comme on le constate un siècle plus tard, était enlevé à ce moment du disque: ce qui donna lieu à toute une cérémonie. Le diacre l'essuie sur les doigts ou sur l'iléton, le baise et le met de côté, en général sur le voile [2]. Plus tard

[1] Version lat. de L. Thuscus. Typikon de la Grande Eglise, Dm. I, p. 171.

[2] Krasn. p. 26, 64, 110. - Goar p. 110.

il trace le signe de la croix sur le disque en faisant résonner celui-ci [1].

2. Durant le chant des paroles de l'Institution, le diacre tient l'orarion des trois doigts de la main droite [2]: parfois il se rend derrière l'autel, la face tournée du côté des saints dons [3]. Dans aucune des deux liturgies on ne lit les mots: ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν. La liturgie basilienne seule fait allusion au mélange de l'eau dans le vin, ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον... λαβών, κεράσας.

Quant à l'*Amen* que le peuple chante après chacune des deux formules de la consécration, une coutume autorisait autrefois le diacre à le dire lui-même [4], et peut être bien que du sanctuaire cette réponse a passé sur la bouche des fidèles et des chantres. Cet *amen* n'a rien à faire, en tous cas, avec celui qui, d'après des textes fort anciens, était dit à la fin de tout le canon. *L'*amen *après la consécration,* dit le Rme P. Cabrol, *est un signe d'exubérance, répondant à un besoin de démonstration extérieure dans certaines liturgies, et témoigne plutôt contre leur antiquité...* [5].

3. *Anamnèse et Epiclèse.*

L'anamnèse est la conséquence logique du récit de la dernière cène, étant l'exécution du conseil donné par le Sauveur: Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ (I Cor. 11, 26). Dans son concept général, elle contient le souvenir des grands mystères de

[1] Dm. p. 611, Krasn. p. 110.
[2] Krasn. Свѣдѣнія, p. 135 et mss. varia.
[3] Krasn. p. 26, 110. Autre moment où les sous-diacres, d'après les documents précités (n. 86), avertissent les fidèles en disant: Ὅσοι πιστοί.
[4] Krasn. p. 110.
[5] *Dictionnaire d'archéologie,* au mot *Amen,* I, c. 1559.

notre foi: passion, mort, résurrection, avènement etc., l'oblation au Père céleste et la demande d'acceptation du sacrifice, les effets du sacrifice et de la communion sur les fidèles. Ce dernier élément, souvent uni à l'anamnèse dans d'autres liturgies, en est détaché dans le rite byzantin comme dans d'autres familles orientales, et, mis sous forme d'invocation à l'Esprit Saint, il constitue l'*Epiclèse*.

L'oblation byzantine est ainsi formulée: **Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν, κατὰ πάντα, καὶ διὰ πάντα.** Quelques mss. écrivent προσφέροντες [1], rédaction à première vue fautive; du moins ne s'expliquant grammaticalement que par la réponse suivante: σὲ ὑμνοῦμεν... Neale croit que cette formule fut introduite dans l'anamnèse byzantine sous l'empereur Justinien, qui fit graver autour de l'autel érigé par ses soins dans la basilique de Ste Sophie ces mots restés célèbres: « *O Christ, vos serviteurs, Justinien et Théodora, vous offrent vos dons de vos propres dons* » [2].

L'usage de tracer le signe de la croix au-dessus de l'iléton en tenant avec les mains croisées le disque et le calice est d'origine récente. Quelques mss., par contre, prescrivent au prêtre et au diacre de montrer de la main les saints dons sans aucune autre cérémonie [3].

Suivant sa forme la plus ancienne, l'épiclèse comprenait seulement la triple bénédiction avec le mot Ἀμήν [4]. Un tropaire au S. Esprit avec deux stiques s'y est glissé, on ne sait où ni comment; mais cette addition, cer-

[1] Codd. Barb., Sebast. et Porphyr. Version lat. de L. Thuscus. Krasn. Mar. p. 26.

[2] Op. cit. p. 489-490.

[3] Dm. p. 612. Krasn. p. 64.

[4] Le Cod. Bas. Falascae ne prescrit pas d'amen final.

tainement dûe à la controverse entre Grecs et Latins sur la forme de la consécration, a été répudiée plusieurs fois par l'Eglise orthodoxe elle-même [1].

C'est dans le cours des XIIe/XIIIe siècles, peut être du XIe, que ce fait a dû se produire. On n'en distingue pas très bien les étapes successives.

Le prêtre et son diacre ont commencé par faire trois inclinations profondes en répétant trois fois les paroles: **Κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά σου** [2], ou en récitant en particulier quelques prières, comme une rubrique le prescrit: **Καὶ ἔρχεται (ὁ διάκονος) ἐγγύτερον τοῦ ἱερέως, καὶ προσκυνοῦσιν ἀμφότεροι τρίτον ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης, εὐχόμενοι καθ' ἑαυτούς** [3]. Cette prière, d'abord facultative, a fini par être fixée, et le choix s'est naturellement porté sur un tropaire à l'adresse du S. Esprit: l'office férial de Sexte en fournissait un bien connu de tous [4].

[1] ...ἐδίδω εἴδησιν ὅτι τὰ παλαιὰ τειλικτάρια βιβλία τῶν λειτουργιῶν, ἐν τῷ καιρῷ τοῦ ἁγιασμοῦ τῶν Μυστηρίων δὲν ἔχουν τό· Κύριε, ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα, οὔτε τοὺς στίχους, ἀλλ' εὐθὺς μετὰ τὸ εἰπεῖν· « Καὶ κατάπεμψον τὸ Πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα », ἔχουν τό· « καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον κ. τ. λ. » Τινὲς γὰρ νεώτεροι ταῦτα προσέθηκαν τάχα δι' εὐλάβειαν, τὰ ὁποῖα οὐδένα τόπον ἔχουν ἐκεῖ· ἐὰν ὅμως θέλῃ τινὰς νὰ λέγῃ ταῦτα ἑλκόμενος ἀπὸ τὴν συνήθειαν, ἂς τὰ λέγῃ πρὸ τῆς εὐχῆς, « Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν κ. τ. λ. ». Πηδάλιον· Ed. de Zante, 1864, p. 428–429, n. 3. – Le Ἱερατικόν de Constantinople, pour être conséquent avec les principes de la Grande Eglise, a omis ces tropaires.

[2] *Cod. opp. S. Joh. Chrys.* Goar p. 106.

[3] Krasn. p. 66.

[4] La première mention *expresse* de ces prières semble se trouver dans le cod. N. 421 du mon. de Pantéléimon de 1545. Cfr. Krasn. **Матеріалы**, p. 64, n. 2. D'autres mss., même du XVIe s., ne contiennent aucune prescription à cet égard. Plus tard, certaines éditions ont renchéri et inséré d'autres prières encore; Δόξα. Εὐλογητὸς εἶ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν... Καὶ νῦν. Ὅτε καταβὰς τὰς γλώσσας... Αἱ θεῖαι λειτουργίαι, Venise, 1758 et 1764.

Puis le diacre invita le prêtre à bénir par trois fois les saints dons en disant: Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν [1], ou bien comme à présent: Εὐλόγησον, Δέσποτα, τόν... [2]. Après avoir répété une dernière fois: Ἀμήν [3], mais avant de regagner sa place et de reprendre le ripidion, il disait au prêtre: Μνήσθητι ἡμῶν, ou encore: Μνήσθητι μοῦ, Δέσποτα ἅγιε [4], paroles auxquelles le prêtre répondait: Μνησθείη σου Κύριος ὁ Θεός ἡμῶν...

Les mots μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου ont-ils fait partie du formulaire primitif de la liturgie chrysostomienne?[5] On pourrait émettre quelque doute à ce sujet. Ils semblent une superfétation, après que le S. Esprit a été appelé à descendre sur les dons: κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά σου. La liturgie de S. Basile ne contient pas cette formule, quoiqu'on ait essayé de l'y glisser dans quelques rares exemplaires [6]. Enfin, on se serait vraisemblablement gardé de la répéter parfois après chacune des consignations du disque et du calice, si elle eût vraiment fait partie intégrante du texte original.

4. *Intercession.*

L'intercession ou prière litanique a, dans les anaphores byzantines, un dessin liturgique d'une facture

[1] Krasn. p. 66.

[2] Ib. p. 110.

[3] Bientôt deux fois, Brit. Mus. Addl. 18070 (Sw. p. 148), puis trois fois, Krasn. p. 66, 110. Dm. p. 612.

[4] Dm. p. 267, 501. Krasn. **Матеріалы**, p. 27, 65, 110.

[5] Cf. Dm. p. 249. Les annotateurs du Πηδάλιον (l. c.) ont avec raison condamné cette addition, et ils en donnent le motif: διατὶ αὐτὸ εἶναι προσθήκη τινος ἀμαθοῦς καὶ τολμηροῦ, ὅστις ἐναντιούμενος, ὡς φαίνεται, εἰς τοὺς Λατίνους.

[6] Codd. Barb. et Porphyr. Quelques copistes ont écrit par erreur μεταλαβών (Dm. p. 267, 612) ou par quelque secrète intention μεταβάλλων (Cod. opp. S. Joh. Chrys. Goar p. 97).

très régulière. Elle s'adresse à trois catégories de personnes: aux saints, aux morts et aux vivants. Après avoir fait au Père Eternel offrande du sacrifice, pour qu'il l'agrée et qu'il envoie son Esprit, quoi de plus naturel que d'étendre cette oblation aux autres fins de ce même sacrifice: fin de louanges pour la gloire dont jouissent les bienheureux, d'intercession pour les morts, d'impétration pour les besoins des vivants?

De fait, sauf la partie qui regarde les morts, la mémoire des saints et celle des vivants commencent chaque fois par les mots: Ἔτι προσφέρομέν σοι. Les prières litaniques en faveur des trépassés et les formules spécifiant les besoins de chaque catégorie de vivants sont introduites par les mots: Μνήσθητι Κύριε... Or, comme ces mêmes mots accompagnaient autrefois la lecture des noms inscrits sur les diptyques [1], il y a tout lieu de croire que cette partie de la liturgie a été formée par l'introduction des diptyques eux-mêmes. Lus d'abord par le diacre [2], pendant que le prêtre les écoutait ou qu'il priait, ils furent plus tard récités également par le célébrant, et finalement, plus ou moins fixés, ils ont fait partie intégrante de l'anaphore. *Plus ou moins fixés*, ai-je dit, parceque la grande liberté qui l'on constate dans les mss. plus anciens témoigne de l'usage facultatif, de la quasi-improvisation des différentes commémoraisons [3]. Dans le cod. B. C. III, 42, les mémoires des

[1] Ὁ διάκονος τὰ δίπτυχα τῶν κεκοιμημένων· Μνήσθητι, Κύριε, τῶν... Cod. Vat. gr. N. 1170. Krasn. Свѣдѣнія... p. 148.

[2] Dans l'*ed. princeps* et quelques mss. suivis dans des éditions postérieures, les deux formules des diptyques pour les morts et pour les vivants ont été ajoutées l'une à côté de l'autre, probablement par erreur du copiste, ayant dû peut être, à l'origine servir seulement au diacre.

[3] Cf. Swainson, p. 132.

saints sont réduites au nombre de quatre [1]; plus tard elles sont plus nombreuses [2], et le cod. Porph., sans faire de longues énumérations, ajoute cette rubrique: Καὶ ὧν θέλει ὁσίων καὶ μαρτύρων.

La commémoraison de la Ste Vierge à haute voix est une profession de foi à sa maternité divine et l'expression du culte d'hyperdulie dont elle a joui de tous temps dans l'Eglise. Il semble que le prêtre, ou même le diacre, les premiers, l'aient accompagnée de la récitation secrète de quelque tropaire [3]; cette pratique fut imitée dans la suite par les psaltes, dont les cantilènes mélodieuses rompaient le silence insolite et monotone survenu après la suppression de la lecture des diptyques. Du reste, le choix de ce tropaire n'était pas défini, à l'exception du Νῦν αἱ δυνάμεις réservé au temps du grand carême [4].

La récitation à haute voix des diptyques des morts disparut avant celle des vivants, mais le souvenir s'en est gardé longtemps encore, car les premières éditions des messes byzantines prescrivent au diacre de prononcer cette exclamation: Καὶ ὧν ἕκαστος κατὰ διάνοιαν ἔχει [5], avant la mémoire du chef hiérarchique.

[1] Par ex Cod. Sin. N. 1020.

[2] Krasn. **Свѣдѣнія**, p. 292.

[3] Θεοτόκε παρθένε et Ἄξιόν ἐστιν. Cf. Krasn. **Мат**. p. 66 (N. 421). Dm. p. 612. — Χαῖρε κεχαριτωμένη, Cod. Fal.; les mêmes tropaires et Μακαρίζομέν σε, Krasn. p. 90. Dm. p. 475.

[4] *Chronicon paschale*, P. Gr. t. XCII, 989, 1001. Il faut observer que dans certains monastères, de nos jours encore, on chante parfois un tropaire autre que l'Ἄξιόν ἐστιν, choisi à volonté. – L'usage de l'encens, sans être indiqué dans les mss., est conforme à l'esprit général du rite: il est employé, par exemple, chaque fois qu'il est fait commémoraison des morts (ἀκολουθία τοῦ τρισαγίου νεκρωσίμου) ou des saints, pendant la bénédiction des colybes.

[5] Krasn. **Мат**. p. 27, 111. – Version de L. Thuscus. – Ed. princeps. – Cod. Fal. – La récitation des diptyques des morts se fait encore

Celle-ci, est prononcée à haute voix, par le prêtre et dérive évidemnent de la lecture des diptyques, que le diacre se chargeait de faire au peuple [1].

Plusieurs documents nous ont conservé le détail de ces diptyques, détail très précieux pour déterminer l'âge des mss. [2]. Cette lecture se terminait par les mots: Καὶ πάντων καὶ πασῶν, ou encore comme précédemment par la formule: Καὶ ὧν ἕκαστος... [3].

Les mémoires des vivants récitées en particulier par le prêtre portent, aussi bien que les autres, l'empreinte d'une grande variété [4]. Les éditions de la messe ont amené une certaine uniformité dans leur choix, mais celui-ci n'a pas toujours été très judicieux, car l'on pourrait à bon droit regretter la mention du célébrant lui-même, comme on la rencontre dans le rituel de la prothèse; mention que l'on retrouve dans un grand nombre de mss. [5].

par le diacre à voix basse durant l'encensement. - La formule citée, se disait seulement du temps du Patr. Philothée, durant les messes pontificales. Voir sa constitution dans Krasn. op. c. p. 66. D'autres fois, elle était réunie à la lecture des diptyques des vivants. Cf. Goar, p. 107. Brigthman, App. R. p. 552.

[1] Cette commémoraison faite à haute voix est au fond la répétition de celle qu'il vient de faire secrètement. Dans un ms., on la trouve ainsi conçue: Ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε, πάσης ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων, οἷς χάρισαι... Cod. Sin. N. 986 (XVe s.).

[2] Version lat. de Léon Thuscus. - Krasn. op. c. p. 27, 66, 111. - Cod. Op. S. Joh. Chrys. dans Goar (p. 97).

[3] Krasn. p. 66. - Dm. p. 501. Ces mots: καὶ πάντων... sont parfois répétés par les psaltes.

[4] Dans le cod. Barb. il est fait mention des solitaires habitant les grottes, etc.; d'autres commémoraisons se trouvent dans le cod. Bibl. Nat. Paris. Gr. 2509 (Cf. Sw. p. 132-133, n. d.).

[5] Dm. p. 84, 824, 960. Cod. Falascae. - Le cod. Rossan. indique ainsi les commémoraisons des vivants (autre variété) Ὁ διάκονος τὰ δίπτυχα τῶν ζώντων. Puis: Μνήσθητι, Κύριε, κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέ-

5. *Collecte et oraison dominicale.*

Le cod. Rossan. indique l'usage de rouvrir à ce moment les portes du sanctuaire: καὶ τοῦ διακόνου μετὰ τὴν ἄνοιξιν τῶν θυρῶν ἐπιφωνοῦντος· Πάντων τῶν ἁγίων......

Dans les codd. Barb. et Sebast. cette collecte est nommée μέση εὐχή, et, dans le cod. Porph. elle débute par cette variante: Πάντων τῶν ἁγίων καὶ δικαίων μνημονεύσαντες.... [1].

La liturgie de S. Jean Chrysostome, dans l'histoire de son développement, n'offre plus rien de saillant jusqu'aux actes manuels.

6. *Actes manuels.*

a) Elévation. La prière qui précède l'élévation est une prière préparatoire à la communion [2]. Elle ne faisait pas partie de la rédaction primitive de notre liturgie. De fait elle manque dans plusieurs mss.; dans d'autres, comme dans le cod. Porph., elle est remplacée par une autre oraison mutilée, mais empruntée aux liturgies de S. Marc et de S. Jacques [3]; enfin elle a tout le caractère d'une dévotion privée, car le prêtre y ajoutait encore le Βασιλεῦ οὐράνιε... ou bien: Ὑψώσω σε, Κύριε [4]. Avant de déposer le saint pain (agneau), il traçait avec lui un ou trois signes de croix au-dessus du disque en récitant le trisagion [5].

σου, καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος· συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον, καὶ μὴ διὰ τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας κωλύσῃς τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος ἀπὸ τῶν προκειμένων δώρων.

[1] Cf. Krasn. **Свѣдѣнія**, p. 293.

[2] Ὁ Ἱερεὺς ὑψοῖ τὰς χεῖρας, porte la rubrique du Cod. Grottaf. Γ. β. VII, καὶ εὔχεται δι' ἑαυτὸν μυστικῶς. Cf. Dm. p. 158.

[3] Dm. p. 824, 828, 950.

[4] Cod. Falascae. Krasn. **Свѣдѣнія** p. 141. Dm. p. 173, 475, 961.

[5] Krasn. **Мат.** p. 90. **Свѣд.** p. 215. Dm. p. 158. Ces paroles du trisagion sont en relations directes avec la prière du Cod. Porphyr.:

b) *Fraction*. Le saint pain, dès le IXe/Xe siècle, était rompu en quatre morceaux [1]; seul le cod. Falascae en indique trois. A partir du XIe siècle, on dispose les quatre morceaux en forme de croix [2]. Les premiers mss. ne donnent aucune indication précise au sujet de la formule qui accompagnait cette cérémonie: dans la suite on disait Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός, etc. [3], ou bien celle qu'on a conservée dans les imprimés, mais avec plusieurs variantes.

c) *Mélange* (ἕνωσις).

De nouveau, grande simplicité au début: le prêtre prend des parcelles et les met dans le calice: βάλλει τὰς μερίδας εἰς τὸ ποτήριον καὶ λέγει, en disant: Πλήρωμα Πνεύματος ἁγίου, Ἀμήν [4]. Plus tard, il n'en met plus qu'une, et en général la parcelle supérieure. Une fois, j'ai rencontré cette particularité: Καὶ λαβὼν τὴν ἄνω μερίδα μετὰ τῆς θεομήτορος βάλλει εἰς τὸ ποτήριον, λέγων [5].

Pour rendre plus expressive cette cérémonie, le diacre touchait le calice avec deux doigts de la main droite [6]. Quand il y avait plusieurs calices, on répétait la cérémonie pour chacun d'eux [7].

Les formules qui accompagnent cet acte offrent une grande variété, mais la plus générale et la plus ancienne est celle indiquée plus haut.

πρόσδεξαι τὸν ἡμέτερον ὕμνον τῆς φοβερᾶς καὶ ἀναιμάκτου θυσίας σὺν τοῖς Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ βοᾶν σοὶ τρισάγιον ὕμνον, καὶ λέγειν.

[1] Cod. Porphyr. **Свѣдѣнія**... p. 294.

[2] Version lat. de Léon Thuscus. Krasnoseltzev, op. c., p. 215.

[3] Cf. Dm. p. 174.

[4] Dm. p. 85.

[5] Cod. Vat. gr. N. 1283. Krasn. p. 135–136.

[6] Version latine de Léon Thuscus. Cod. Vat. gr. N. 573.

[7] L. Thuscus.

d) *Zéon.* A quelle époque fut introduit ce curieux usage de verser dans le calice, immédiatement avant la communion, un peu d'eau bouillante? C'est un point de la liturgie qui n'est pas élucidé.

Cette pratique, propre à l'église constantinopolitaine, remonte, d'après Lebrun, au VIe siècle, au règne de Justinien. Le plus ancien témoignage nous en est fourni par le catholicos arménien Moïse, qui, mandé à Constantinople par l'empereur Maurice, refusa de venir en donnant cette excuse: *A Dieu ne plaise que je passe le fleuve Azat, que je mange du pain cuit au four et que je boive chaud* [1].

On s'aperçoit que les Grecs eurent plusieurs fois à justifier l'emploi de cette coutume. Dans leurs livres liturgiques eux-mêmes, ils cherchèrent à le faire, témoin cette remarque du Cod. Patm. N. 719 (XIIIe s.): Τίθεμαι δὲ καὶ τὸ ζέον ὕδωρ ἐν τῷ κρατῆρι, καθὼς λέγει ὁ μέγας Βασίλειος, διὰ τὸ δηλοῦν τὴν ζέσιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς ἐν τῇ δ' ᾠδῇ τοῦ κανόνος τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς τάδε φησί· Λουτρὸν τὸ θεῖον τῆς παλιγγενεσίας, λόγῳ κεραννὺς συντεθειμένη φύσις, ὀμβροβλυτεῖς μοι ῥεῖθρον ἐξ ἀκηράτου, νενυγμένης σου πλευρᾶς, ὦ Θεοῦ Λόγε, ἐπισφραγίζων τῇ ζέσει τοῦ Πνεύματος. Ἀλλὰ καὶ ἄλλος τὶς τῶν ἁγίων τάδε φησίν· Αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ [2].

Quoique les formules récitées en bénissant et en versant l'eau chaude soient excessivement variées, elles font toutes allusions à l'Esprit Saint, et il faut voir, dans

[1] Op. c. t. IV, p. 412-413.

[2] Dm. p. 174. – Le tropaire de la 4e ode du Canon pour la Pentecôte est souvent indiqué pendant qu'on verse l'eau chaude dans le calice. Cf. Goar p. 98. Dm. p. 612, 825, 927. Krasn. **Матеріалы**, p. 91, 112. **Свѣдѣнія**, p. 136 etc.

cette pratique, une profession de foi à la coopération du S. Esprit dans la production du sacrement de l'Eucharistie et de ses effets dans l'âme des fidèles.

Voici comment ce rite était accompli au XVe siècle : Εἶτα προσενεγκὼν ὁ διάκονος το ζέον, λέγει τῷ ἱερεῖ· Εὐλόγησον, δέσποτα, τὸ ζέον. Ὁ δὲ σφραγισάμενος αὐτό, λέγει· Εὐλογημένη ἡ ζέσις τοῦ παναγίου Πνεύματος, πάντοτε, νῦν... Ἐμβάλλων δὲ τὸ ζέον ὕδωρ, ὁ διάκονος εἰς τὸ ἅγιον ποτήριον ἐγχέει σταυροειδῶς, ἕως ἂν θερμανθῇ ἡ ἀριστερὰ χεὶρ αὐτοῦ, ἡ τοῦτο κρατοῦσα, λέγων· Ζέσις πίστεως, πλήρης Πνεύματος ἁγίου, Ἀμήν, καὶ τό· Λουτρὸν τὸ θεῖον τῆς παλιγγενεσίας [1].

La version latine de Léon Thuscus note que l'eau chaude est apportée par un sous-diacre, et que la cérémonie se répète pour chaque calice, quand il y en a plusieurs.

Après avoir versé l'eau chaude dans le calice [2], parfois avant ou immédiatement après l'élévation, le diacre se ceint de l'orarion en forme de croix, particularité sur laquelle les commentateurs mystiques de la liturgie attirent spécialment l'attention.

7. *Communion.*

Jusqu'au XIe/XIIe s. la communion des clercs et des laïques s'accomplit sans beaucoup de cérémonial. A partir de cette époque, le rite se complique.

Voici comment il est décrit par Léon Thuscus:

Le prêtre prend une parcelle de pain, s'il est seul; sinon il la donne au premier de ses concélébrants, lequel en distribue aux autres prêtres. Lui-même la reçoit de l'un d'entre eux; tous baisent la main et la joue

[1] Cod. Sin. N. 986. Dm. p. 612.
[2] Krasnos. **Матеріалы**... p. 28, 76.

de celui qui distribue le pain eucharistique. La même cérémonie a lieu pour la communion au précieux Sang. Quand les prêtres ont terminé, l'archidiacre appelle les diacres, et ceux-ci communient comme les prêtres. Ensuite le célébrant récite la prière Εὐχαριστοῦμέν σοι... puis, à haute voix, cette invocation: Ὑψώθητι ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς... Enfin il distribue la communion aux fidèles.

Plus tard le prêtre ne communie plus avant le diacre; il lui donne une parcelle du pain, et tous les deux, la tenant dans la main, prient à voix basse. Ces prières, en ce cas comme dans beaucoup d'autres, furent facultatives et indéterminées avant d'être fixées.

D'après un usage assez général, le prêtre rompt en deux la partie inférieure du saint pain [1]. Pour donner le pain et le calice au diacre, il se sert de formules variables; mais on rencontre principalement les deux suivantes: Τὸ τίμιον καὶ ἅγιον καὶ ἄχραντον σῶμα (αἷμα) δίδοται.... [2] ou bien: μεταλαμβάνει ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ διάκονος.... [3].

En se communiant lui-même, le prêtre se sert de ces deux mêmes formules, ou encore du verbe à la première personne: Μεταλαμβάνω... [4]. Il demande pardon au préalable [5], et parfois il se trace le signe de la croix sur le front avec le saint pain, en disant: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός, etc. [6] ou du moins il le baise en signe de respect [7].

[1] Dm. p. 158, 613, 818.
[2] Dm. p. 145.
[3] Krasn, **Матеріалы**, p. 28, 73, 91, 112. Dm. p. 613.
[4] Goar, p. 98. Dm. p. 475.
[5] Const. du Patr. Philothée (Krasn. op. c. p. 76). **Свѣдѣнія**... p. 136. Dm. p. 76.
[6] Krasn. **Матеріалы**, p. 16. Dm. p. 260.
[7] Ib. p. 91, **Свѣдѣнія**, p. 136, 216.

Le diacre, après avoir communié sous l'une ou l'autre espèce, donne chaque fois le baiser de paix au prêtre [1]. Puis il fait tomber dans le calice les parcelles qui restent, et le recouvre du grand voile [2].

L'appel des laïques à la communion était adressé, soit par le prêtre, même en présence du diacre [3], soit par celui-ci: [4]. La formule de l'administration de ce sacrement est rarement indiquée. Quelques codd. notent celle-ci: Εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον [5].

Après la communion, le prêtre bénit le peuple de la main, mais il ne prononce pas toujours les mots qui nous sont restés [6].

C. *Rites de la conclusion de la messe.*

1. *Action de grâces.*

Cette partie de la liturgie byzantine a subi de profondes altérations.

Après la communion, les fidèles chantaient le tropaire Πληρωθήτω..., dont l'institution remonte au patriarcat de Sergius, vers 624 [7].

Le prêtre récitait la prière: Εὐχαριστοῦμέν σοι, Δέσποτα..., tandis que le diacre chantait les litanies écour-

[1] Krasn. **Матеріалы**, p. 28, 73-74, 112. Dm. p. 613. Goar, p. 98.

[2] Pendant ce temps, il récite des prières jaculatoires. Cf. Dm. p. 825, 951. Krasnos. **Свѣдѣнія**, p. 216. - Parfois, en mettant la cuiller dans le calice, il disait: Λαβὶς Πνεύματος ἁγίου, et en le recouvrant: Κάλυμμα Πνεύματος ἁγίου. Cf. Dm. p. 145.

[3] Dm. p. 158, 475. Krasn. **Матеріалы**, p. 28, 92.

[4] Krasn. **Свѣдѣнія**, p. 2.6. Goar p. 98.

[5] Dm. p. 175. Krasn. **Матеріалы**, p. 113.

[6] Dm. p. 158.

[7] Τούτῳ τῷ ἔτει μηνὶ ἀρτεμισίῳ, κατὰ Ῥωμαίους μαΐῳ, τῆς ιβ' ἰνδικτιῶνος, ἐπὶ Σεργίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, ἐπενοήθη ψάλλεσθαι μετὰ τὸ μεταλαβεῖν· Πληρωθήτω. *Chronicon paschale,* P. Gr. XCII, 1001.

tées: 'Ορθοί, μεταλαβόντες.... L'ecphonèse suivante, conclusion de l'oraison précédente, était comme maintenant chantée par le prêtre [1].

Le chant du Πληρωθήτω subsista longtemps encore après que le transfert des vases sacrés après la communion eut pris tous les traits d'une véritable cérémonie [2]. C'est en effet vers le XIe/XIIe siècle que s'introduisit l'usage d'encenser trois fois les saintes espèces à l'autel majeur en fixant à ce moment la récitation du verset qui se disait autrefois avant l'élévation: Ὑψώθητι ἐπὶ τοὺς οὐρανούς.... [3]. Les mots: Πάντοτε, νῦν.... récités à haute voix par le diacre [4], plus souvent par le prêtre [5], servant de conclusion au verset précédent, étaient également un avertissement pour entonner le chant du Πληρωθήτω [6].

Le prêtre, chargé de porter le disque et le calice à l'autel latéral, était généralement précédé du diacre qui agitait devant lui l'encensoir [7]. Probablement vers le

[1] Codd. Barb., Sebast. et Porphyr. – Dm. p. 19, 85.

[2] Cf. Dm. p. 145, 188, 175, 269. Krasnos. **Матеріалы**... p. 16, 76, 92; **Свѣдѣнія**, p. 136. – Cod. Pal. gr. 367, fol. 326. Cod. Falascae.

[3] Burdett-Coutts, III, 42. L'encensement y est fait par le diacre (Swainson, p. 141). – Dm. p. 613. – Krasn. **Матеріалы**... p. 92. Quelquefois, on récitait ces paroles: 'Ανέβη... La récitation de ces paroles à cet endroit détruisit l'unité d'interprétation enseignée par les commentateurs, car l'élévation, par la teneur même de ces versets, devait indiquer l'ascension, et la cérémonie du zéon la descente du S. Esprit.

[4] Dm. p. 145.

[5] Ib. p. 158.

[6] Burdett-Coutts, III, 42 (Sw. p. 141). – Dm. p. 145–146, 158, 175. – Krasnos. **Матеріалы**, p. 76. – Les paroles: Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, récitées à voix basse, ont une origine plus récente. Krasn. ib. p. 16, 29. – Dm. p. 269, 475 etc.

[7] Burdett-Coutts, III, 42. Krasn. op. c. p. 76. Si le prêtre célébrait sans diacre, il portait le disque et l'encensoir dans la main gauche. Krasn. p. 92.

XV[e] siècle, s'introduisit l'usage de lui donner le disque et l'encensoir, et de réserver au prêtre le port du calice. Vers cette époque aussi le beau chant du tropaire Πληρωθήτω dut disparaître de nos liturgies [1].

2. *Renvoi et conclusion.*

Cette dernière partie de la liturgie est, avec la précédente, commune à d'autres offices liturgiques. On peut la rapprocher de ce que dans les liturgies occidentales l'on a appelé *ad complendum* [2], fonction qui, si elle est régulière, contient les éléments suivants:

Proclamation du diacre.

Prière de remerciements.

Invitation du diacre à incliner la tête.

Prière de bénédiction, dans laquelle Dieu est prié de bénir ceux qui le bénissent.

Enfin le renvoi des fidèles.

Dans le rite byzantin, ces divers éléments se sont combinés de façon moins normale. La proclamation du diacre: **Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν**, avec une prière spéciale, précède l'action de grâces et même la communion. L'exhortation du diacre: **Ὀρθοί, μεταλαβόντες**, et la prière d'action de grâces: **Εὐχαριστοῦμέν σοι** sont en lieu propre.

Le renvoi précède l'acte de louanges et la prière de bénédiction. La formule en est fort brève: **Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν**, ou ἐν εἰρήνῃ προέλθετε [3].

La prière de bénédiction est devenue l'εὐχὴ ὀπισ-

[1] Dm. p. 613.

[2] Voir A. Gastoué, *Ad complendum* ou action de grâces, dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie,* t. I, c. 462.

[3] Cod. Bas. Falascae. – *Opera S. Joh. Chrys.* (Cf. Goar, p. 107), avec (Cod. Barberini, Dm. p. 146), ou sans la réponse ἐν ὀνόματι Κυρίου (Cod. Sebast. Krasn. p. 278).

θάμβωνος dans les mss. du IXe siècle; le type le plus parfait de cette oraison est celle que le ms. Barberini affecte à la liturgie basilienne et qui est devenue l'εὐχὴ commune aux deux liturgies: Ὁ εὐλογῶν τοὺς εὐλογοῦντάς σε, Κύριε, σῶσον τὸν λαόν σου, etc. [1]. L'εὐχὴ ὀπισθάμβωνος que ce ms. donne dans le formulaire de la liturgie de S. Jean Chrysostome, n'est pas restée dans les documents postérieurs. On trouve par contre un grand nombre de pièces de rechange: toutes les fêtes principales avaient une prière propre de derrière l'ambon [2].

Un chant de louanges de la part du peuple fait écho à l'oraison récitée par le prêtre. Le verset Εἴη τὸ ὄνομα Κυρίου εὐλογημένον..., qu'il répète trois fois, est commun à plusieurs familles liturgiques.

Mais bientôt, à la prière de bénédiction, s'ajouta la bénédiction du prêtre.

Voici deux exemples de la façon dont cette cérémonie se passait du IXe au XIe siècle; elle sert de transition aux usages modernes.

Ὁ λαός.... Εἴη τὸ ὄνομα.... καὶ δοξάζει (c'est à dire qu'il dit: Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ...). Καὶ ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου· Εὐχὴ εἰς τὸ συστεῖλαι τὰ δῶρα· Πλήρωμα τοῦ νόμου... Ὁ διάκονος· καὶ εὐλογήτε *(sic)* ἅγιοι. Κύριε, εὐλόγησον.

Ὁ Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν στηρίξῃ ἐν δυνάμει σῇ, εὐλογήσῃ καὶ ἁγιάσῃ πάντας ἡμᾶς, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν [3].

[1] Le Typikon de S. Sophie, du IXe siècle, n'indique aucune εὐχὴ ὀπισθάμβωνος après la formule du renvoi. Krasnoseltzev, **Матеріалы**... cit. p. 228–229.

[2] Codd. Cryptof. Γ. β. VII (IX–Xe s.), X (Xe siècle), I et IV (XI... III (XIVe s.). Dm. p. 7, 21–23, 42–43, 64, 67, 87 etc.

[3] Cod. Sebast. Krasnoseltzev, **Свѣдѣнія**.. p. 295. Ou bien encore après τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, le prêtre dit: Εὐλογημένοι ὑμεῖς (ἡμεῖς)

Populus autem ter dicit: Sit nomen Domini...., dit la version latine de Léon Thuscus. Gloria Patri... *Et ter dictum* Kyrie eleison. *Et:* Domine benedic. Benedictio Domini super nos semper, nunc et in saecula saeculorum. Amen. *Et populus:* Benedicam Dominum in omni tempore. *Quo peracto, dicit Sacerdos rursum:* Benedictio Domini super nos. *Et hoc:* Domine Iesu Christe, Deus noster, miserere nobis. *Et in his missa terminatur.*

L'apolysis et le δι' εὐχῶν qui la suit sont empruntés à l'office canonial, mais ne semblent pas avoir été d'un usage général avant le XVe siècle.

Soit avant, soit après la bénédiction du prêtre, celui-ci récite encore une prière qui, dans les différents mss., a pris des dénominations variées, selon le stade du développement de la messe où elle est insérée dès la plus haute antiquité: Εὐχὴ ἐν τῷ διακονικῷ (ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ), εὐχὴ εἰς τὸ συστεῖλαι τὰ ἅγια δῶρα, εὐχὴ τοῦ πληρώματος, τῆς ἀπολύσεως, etc.

Quand il avait congédié les fidèles et imploré la bénédiction de Dieu sur eux, le prêtre se retirait dans la sacristie où avaient lieu la consommation des saintes espèces, le dépouillement des habits sacerdotaux, et la mise en ordre des vases sacrés. Plus tard, ces fonctions sont nettement attribuées au diacre: Ὁ διάκονος πληροῖ τὰ ἅγια [1] καὶ συστέλλει τὰ ἱερὰ σκεύη [2]. Du reste, cette prière n'était pas uniforme, et les documents nous en

υρίῳ τῇ αὐτοῦ χάριτι... (Dm. p. 175, Cod. Falascae), ou bien il récite formule abstraite Εὐλογία Κυρίου... (Krasn. **Матеріалы**... p. 76, 92, 14); puis le peuple récite le psaume Εὐλογήσω τὸν Κύριον...

[1] Dm. p. 146 (XIIe-XIIIe s.).

[2] Krasnoseltzev, **Матеріалы**, p. 29, 76, 114. **Свѣдѣнія**... p. 137.

ont conservé plusieurs formulaires [1]. Dans son concept général, elle peut être considérée comme un complément de l' *ad complendum* [2].

3. *Antidoron, ablutions, dépouillement, etc.*

La distribution de l'antidoron se faisait à deux moments précis, ou bien immédiatement après la prière ὀπισθάμβωνος [3], ou bien après l'apolysis [4]. Le premier usage, plus ancien et plus conforme à l'esprit de la liturgie, s'est maintenu dans le rit des présanctifiés.

Les ablutions du calice et des doigts qui ont touché le Corps et le Sang précieux de N. S. sont réglées plutôt par des coutumes traditionnelles que par des rubriques constantes et fixes.

Quelques unes prescrivent de purifier le calice trois fois avec du l'eau et du vin [5], d'autres deux fois avec du vin et une fois avec de l'eau [6], en l'essuyant ensuite avec l'éponge. Après le calice il faut se laver les mains et les lèvres au lavabo [7]. Souvent on recommande de réciter à ce moment le cantique: Νῦν ἀπολύεις, avec l'apolytikion et le kontakion du saint du jour [8] et l'apolysis: le tout en particulier.

[1] Cod. Sebast. Krasn. p. 279-280. Dm. p. 205.

[2] Cette oraison du Cod. Sin. N. 982 (XIII[e] s.) est typique à cet égard: (Εὐχὴ ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ) λεγομένη ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τὰ ἅγια δῶρα. Εὐχή· Πληρώσαντες πᾶσαν τὴν ἐν τῷ ναῷ σου δικαιοσύνην, εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ τόπῳ τούτῳ, ἔνθα τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἀναπαύεται... Dm. p. 233.

[3] Krasnoseltzev, **Матеріалы** p. 70, 93, 114. **Свѣдѣнія**, p. 137. Ed. princeps.

[4] Ici encore: soit avant (Cf. Dm. p. 146), soit après que le prêtre se fût déshabillé (Cod. Falascae).

[5] Krasnoseltzev, **Матеріалы**, p. 76.

[6] Ib. p. 93. Dm. p. 614, 286.

[7] Krasn. op. c. p. 21, 76. — Dm, p. 614, 826, 962. Cf. S. Pétridès, *Ablutions dans l'Eglise grecque,* dans le Dict. d'Archéologie, t. I, c. 109-111.

[8] Dm. p. 159. Krasn. op. c. p. 29, 114.

En se déshabillant, le prêtre, au début, ne doit, semble-t-il, réciter aucune prière; puis les rubriques lui en suggèrent quelques unes de diverse nature [1]; enfin, l'usage de réciter celles que nous avons rencontrées plus haut pendant les ablutions devient général [2].

Avant de sortir de l'église, le célébrant demande à Dieu de garder les fidèles sous sa protection, et surtout de préserver leur foi [3]; parfois sa dernière prière est pour les fondateurs de l'église [4]. Mais tout cela est de date récente.



Telle est en résumé l'histoire des développements du texte grec de la liturgie chrysostomienne, histoire que la découverte de nouveaux documents et l'étude des versions pourront certainement compléter, mais qui retrace fidèlement dans son ensemble les vicissitudes à travers lesquelles cette liturgie a passé.

[1] Dm. p. 962.
[2] Krasn. op. c. p. 114. Свѣдѣнія... p. 137.
[3] Dm. p. 158, 826, 951, 962.
[4] p. 614.

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ

STUDI E RICERCHE

INTORNO

A S. GIOVANNI CRISOSTOMO

A CURA DEL COMITATO

PER IL XV° CENTENARIO DELLA SUA MORTE

407  1907

ROMA
LIBRERIA PUSTET
Piazza di S. Luigi de' Francesi
1908.

TAVOLA DELLE MATERIE

Parte I.

Parte II.

XII.

PREMIÈRE PARTIE

LA QUESTION DE L'ORIGINE ET DE L'AUTHENTICITÉ DE LA LITURGIE DE S. JEAN CHRYSOSTOME.

DEUXIÈME PARTIE

LES SOURCES DE LA LITURGIE DE S. JEAN CHRYSOSTOME.

TROISIÈME PARTIE

LES DÉVELOPPEMENTS DU TEXTE GREC DE LA LITURGIE DE S. JEAN CHRYSOSTOME.

XIII.

XIV.

XV.

PREMIÈRE PARTIE

Adoption du rite byzantin par les patriarcats melkites.

DEUXIÈME PARTIE

Histoire du rite byzantin dans l'Eglise melkite.

TROISIÈME PARTIE

Pratique du rite byzantin dans les patriarcats melkites.

XVIII.

XIX.

XX.

Parte III.

XXI.

XXII.

XXIII.

XXIV.

XXV.